ESTUDIOS ECLESIASTICOS

VOLUMEN 34

CON CENSURA ECLESIÁSTICA, RESERVADOS
LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Juan Leal, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1960 SON:

España	119	ptas.
Extranjero	3,75	dólares
Número suelto	35	ptas.
Número atrasado	40	»

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: EDICIONES FAX.—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid (3).

DEPOSITO LEGAL: M. 1434-1958

RAYCAR, S. A. Impresores. Madrid.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

N.º 132 ENERO-MARZO 1960 VOL. 34

58240

SUMARIO

v. 34
1960

Págs.

NICOLAU, MIGUEL, *Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana* ... 5

FRANCO, RICARDO, *Dos Congresos en torno a la penitencia* ... 27

BARTINA, SEBASTIÁN, *Los Macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma* ... 57

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

BARTINA, SEBASTIÁN, *La síntesis de la vida y sus problemas. Primeras Conversaciones de Intelectuales. Poblet, septiembre de 1959* ... 89

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: JOURNET, CH., *Théologie de l'Eglise. Textes et études théologiques.*—RASOLO, L., *Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence?*—SOC. CANAD. D'ÉTUDES MARIALES, *L'Immaculée Conception de la B. Vierge Marie.*—ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, *Los Salmanticenses: su vida y su obra.—Christus Victor mortis* (Terza Settimana Theologica, 23-27 settembre, 1957) (Roma). — NEUMANN, B., *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines.*—FANFANI, L., *Teología para seglares.* Trad., t. I.—SOLÁ, G., *Tractatus de Gratia Christi.*—TELLECHEA, J. I., *La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado, S. I., con la Soborna.*—ESTIBÁLEZ, L., *Mi Ser y mi Destino.*—IPARRAGUIRRE, I., *Espíritu de San Ignacio de Loyola.*—VAN IMSCHOOT, P., *Théologie de l'Ancien Testament,* t. I. et II.—*Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura.*—AUVRAI, P., *Initiation à l'Hébreu biblique.*—JACOB, E., *Théologie de l'Ancien Testament.*—OHLMEYER, A., *Moses im Glanze des Erlösers.*—GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE, *Visions et vie mystique.* — BONSIRVEN, J., *Vocabulaire Biblique.*—ASENSIO, F., *Las bienaventuranzas.* — LESAGE, G., *L'Accession des Congrégations à l'état religieux canonique.* — ARBOUR, G., *Le Droit canonique particulier au Canada.*—GARCÏA, A., *Laurentius Hispanus. Datos biográficos y estudio crítico de sus obras.*—CALCATERRA, M., *De Vicario Adiutore.*—FIGUERAS, C., *De impedimentis admissionis in Religionem usque ad Decretum Gratiani.*—LANZA-PALAZZINI, *Theologia moralis,* t. II.—CONTE A CORONATA, M., *Institutiones iuris canonici,* t. III, ed. 3.ª—CAPRILE, G., *La Direzione Spirituale.*—VAN GESTEL, C., *La Doctrina social de la Iglesia.* Trad.—BUENO-SOREN, O., *Eminence du Sacerdoce.*—ROVIRA, J., *A los seminaristas.*—FELIPE, D. DE, *Una toca entre coronas.*—RUCABADO, R., *El Siervo de Dios Ilmo. Dr. D. José Torras y Bages.*—IRIARTE, J., *Pensares y pensadores* ... 97

CRONICA: XIX Asamblea de Estudios Marianos (Madrid, 8-11 septiembre 1959), por *Ignacio Riudor.*—Congreso Bíblico de Oxford (agosto-septiembre 1959), por *Sebastián Bartina.* — Crónica de la XX Semana Bíblica Española (Madrid, 24-29 de septiembre 1959), por *Juan Leal.*—XIX Semana Española de Teología (18-23 septiembre 1959), por *Cándido Pozo* ... 129

LIBROS RECIBIDOS ... 154

Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana

SUMARIO: INTRODUCCIÓN.—1. Dos presupuestos.

§ I.—LA CERTEZA DE LA FE.—2-4. Las nociones del problema.—5. La firmeza y la infalibilidad del asentimiento cierto.—6. La certeza de adhesión y de infalibilidad en el asentimiento de fe.—7. La certeza de infalibilidad, por el motivo de la fe.—8. La certeza de infalibilidad, por la sobrenaturalidad del acto de fe.—9. De dónde proviene la certeza de adhesión en el acto de fe.—10. Resumiendo.

§ II.—LA FIRMEZA SOBRE TODAS LAS COSAS EN EL ACTO DE FE.—11. Mínimo y máximo de esta firmeza y adhesión.—12. Valores que se descubren en el acto de fe.—13.—Dificultad por razón de la certeza imperfecta con que se conoce el hecho de la revelación.—14. Solución a la dificultad.

§ III.—LA PROPOSICIÓN 19 DE LAS CONDENADAS POR INOCENCIO XI (1679).—15. Origen de la condenación.—16. La doctrina de Gil Estrix.—17. Doctrina de la «Diatriba theologica».—18. Juicio de la doctrina de Estrix.—19. Valor de la condenación.—20. Sentidos falsos que puede adoptar la proposición 19.—21. Lo que se deduce de la proposición condenada.—22. Modos cómo la voluntad influye en la fe.

CONCLUSIÓN.—23. En resumen.

INTRODUCCION

1.—DOS PRESUPUESTOS.—El enunciado de este trabajo indica *dos presupuestos* de todo él, que es menester recordar al principio. El primer presupuesto es *la certeza* de la fe cristiana; es decir, el acto de fe es cierto. El segundo presupuesto es *el influjo de la voluntad* en el asentimiento del acto de fe.

Nuestro cometido en todo nuestro trabajo será el de establecer y precisar en lo posible *qué clase o clases de influjo* ejerce la voluntad sobre el entendimiento; *cuánto* puede influir; y *qué modo o modos* tiene de influir. Nos interesa, no sólo el influjo de la libertad en la determinación del acto de fe, pero sobre todo su influjo en orden a la *certeza* de este acto. De esta suerte creemos satisfacer a lo que indica el enunciado de este tema.

I.—LA CERTEZA DE LA FE

2.—Las nociones del problema.—Comenzando por la certeza del acto de fe, y precisando las nociones y términos que hemos de usar, según el uso común de las Escuelas, o al menos según los entendemos, para que después no haya lugar a duda sobre nuestro pensamiento, todos sabemos que *certeza* es la forma abstracta que denomina lo que en concreto llamamos *cierto,* designando así bien *el estado de la mente* de quien dice «estoy cierto», bien *el juicio o asentimiento* de quien dice estar cierto.

En ese *estado de la mente* la certeza es *la firmeza del entendimiento* en adherirse a una verdad, a un juicio, sin temor prudente de equivocarse.

Decimos «sin temor *prudente* de equivocarse», porque se concibe que hay casos en los cuales es compatible la firmeza en el asentimiento con un temor *imprudente* de engañarse, que se conoce como tal; v. gr., si el ánimo es combatido de escrúpulos, perplejidades y dudas que zarandean esa firmeza sin llegar a destruirla o impedirla.

Esta firmeza de la mente en su asentimiento es algo que está en el sujeto que la posee; es una afección subjetiva del mismo; y, por esto, suele llamarse *certeza subjetiva;* que podrá ser *meramente subjetiva* si no hay motivos que la funden.

3.—Pero si hay motivos objetivos que fundamenten válidamente la adhesión firme de la mente, entonces esa certeza subjetiva o firmeza en la adhesión depende primariamente de esos motivos y va unida con esos motivos que se conectan con la verdad y muestran que el juicio basado en ellos tiene que ser verdadero. Hay entonces *certeza objetiva,* en contraposición con la meramente subjetiva.

El juicio que se ha formado en virtud de esos motivos objetivos y válidos, tiene que ser verdadero, tiene exigencia de verdad; y esta necesidad de ser verdadero, que hay en el juicio, es lo que llamamos certeza en el sentido propio de esta palabra; es la *certeza formal.*

Esta certeza formal está en el juicio, *denomina el juicio cierto,* y responde a los motivos intelectuales que han fundamentado esta exigencia de verdad que hay en el juicio cierto. La *especie y grado de intensidad* de esta exigencia de verdad, depende de la especie y grado de intensidad o eficacia que haya en los motivos. Si esos motivos son de especie diferente, si son de orden metafísico, si son de orden físico, o son de orden psicológico, también habrá diferente especie de certeza formal, que podrá ser de orden metafísico, físico o moral. Y, si dentro de cada uno de estos órdenes o especies diferentes, los motivos presentan fuerza o intensidad diversa, también habrá una diferencia de grado dentro de cada una de estas especies.

4.—La certeza subjetiva o firmeza de la mente *denomina un estado de la mente* que se adhiere firmemente a su juicio. No es que esta firmeza en la adhesión sea cosa *realmente distinta* del juicio ni cosa *realmente distinta* de la certeza formal o exigencia de verdad que hay en el juicio. Todo es *la misma entidad,* el mismo juicio o asentimiento cierto; que ontológicamente se diversifica del juicio probable u opinativo, realizado con temor prudente de equivocarse.

5.—La firmeza y la infalibilidad del asentimiento cierto.— Encontramos, por consiguiente, en todo asentimiento cierto:

1.° Una *firmeza en la adhesión,* firmeza que excluye todo temor prudente de equivocarse. A esta firmeza la llamaremos, como suele llamarse hoy por muchos, *certeza de adhesión.*

Esta firmeza tiene un *elemento negativo,* que no admite grados, y está en la exclusión *de todo temor* prudente de equivocarse. Pero en su *elemento positivo* responde naturalmente a la calidad y fuerza de los motivos.

Estos motivos son primeramente de orden intelectual; y así la firmeza de la mente procede primeramente de la inclinación natural de la potencia intelectiva, que tiende hacia su objeto, lo verdadero; y tanto más, cuanto más lo conoce con exigencia de verdad, es decir, con certeza.

Pero esta firmeza o certeza de adhesión no procede solamente de la inclinación intelectual hacia lo verdadero. También procede de la voluntad que, en verdades que no se imponen a la mente con una evidencia lucidísima y necesitante, puede imperar un asentimiento más o menos firme, según sean las razones de bondad o los valores que encuentre en este asentimiento. No es que la firmeza imperada sea un acto de la voluntad. Es formal y elícitamente un acto del entendimiento; pero tiene su causa y origen en la voluntad.

Los ejemplos de este influjo de la voluntad en la firmeza de la adhesión intelectual son manifiestos: La conclusión a que uno ha llegado después de largas investigaciones personales, que se mira como algo muy propio, también se retiene y se defiende con mayor firmeza que otras verdades tan ciertas o más que la que uno ha encontrado. Y, en general, es conocida la adhesión a afirmaciones no sólo ciertas, pero aun sólo probables, que viene motivada por afecciones de la voluntad.

2.° Encontramos también en todo asentimiento cierto, además de esta certeza de adhesión, una exigencia de verdad en ese juicio cuyos motivos se conocen como objetivos y válidos y en conexión con la verdad. Esta conexión con la verdad, por razón de los motivos del asentimiento, es decir, esa intrínseca necesidad de ser verdadero que hay en el juicio, es lo que llamaremos *certeza de infalibilidad;* que en

el caso del asentimiento de la fe procede de la conexión que se conoce entre lo que motiva la fe y lo que se afirma, es decir, por la conexión que se conoce entre el objeto formal y el objeto material de la fe.

6.—La certeza de adhesión y de infalibilidad en el asentimiento de fe.—Ahora bien —nos bastará aquí recordarlo— el asentimiento de fe tiene que ser cierto con certeza de adhesión y con certeza de infalibilidad.

Porque se exige la *firmeza en la adhesión* en multitud de profesiones de fe, donde aparece la expresión «*firmiter credo*» o semejante (Denzinger [D] 40.343.428.468.480.703.706.708.709.711.712.713.714. 810.994.995.998.2145...; cf. 1837.1838.1839). Y en el Concilio Vaticano se dice que tenemos obligación de prestar con la fe a Dios revelante un obsequio *pleno* del entendimiento y de la voluntad.

Por otra parte, respecto de la *certeza de infalibilidad,* en el Tridentino se habla «de certitudine fidei, *cui non potest subesse falsum*» (D 802). Y, cuando define el mismo Concilio que no puede constar de la perseverancia «con certeza absoluta e infalible», a no ser por revelación (D 826), a la cual sigue la fe, da a entender que la fe tiene certeza absoluta e infalible. También es corriente en los documentos eclesiásticos dar como motivo de la fe un motivo infalible: *Dios, que no puede engañarse ni engañarnos:* D 1789.1637.1638.1639. 2145. Y en el Vaticano quedó definido que no hay justa causa de dudar de la fe (D 1815.1794).

Si la fe se llama *argumentum* (ἔλεγχος) *non apparentium* (Heb 11, 1), con una palabra tomada del lenguaje jurídico, para probar con certeza su propio derecho, es porque la fe es aquello con que uno se forma una persuasión cierta en las cosas que no ve. Y contra la aberración nominalista, que pretendía que Dios podría mentir de potencia absoluta, los teólogos se han levantado unánimemente, y han insistido en que la fe no puede ser falsa, porque tiene a Dios, la primera verdad, por motivo [1].

Estudiemos más en particular esta infalibilidad que es propia de la fe.

7.—La certeza de infalibilidad, por el motivo de la fe.—Al asentimiento de fe le corresponde (por su misma esencia) la infalibilidad. Y esto, en primer lugar, por razón de su motivo. Porque el motivo intelectual del asentimiento de fe es la autoridad de Dios revelante, con la cual repugna absolutamente la falsedad. Es Dios omnisciente y veraz el motivo de la fe; y Dios no puede engañarse ni

---

[1] Cf. Santo Tomás, 2. 2, q. 1, a. 3.

engañarnos. La mentira es algo intrínsecamente malo, que no puede darse en Dios; y Dios mentiría, si nos revelara algo falso, y se pondría en contradicción con su santidad obligándonos a asentir a ello.

Las razones de credibilidad que establecen el hecho de la revelación divina y que aplican la autoridad de Dios a una verdad en concreto como dicha y atestiguada por Dios, no son el motivo próximo e inmediato de la fe. Serán una condición previa, según unos [2]; o serán un motivo remoto, mediato, instrumental, un *motivum quo*, según otros [3]; y en ningún caso —según creemos— pondrán en contingencia el peso de la autoridad científica de Dios, que es el *motivum quod* y principal y especifica el asentimiento de fe.

Estas razones de credibilidad encierran muchas razones de orden histórico y, por tanto, la certeza que producen es ciertamente una certeza de orden moral. Pero con frecuencia, dado el cúmulo de razones y argumentos apologéticos, la certeza moral producida será reductivamente metafísica, y alejará absolutamente y en toda hipótesis la posibilidad de error.

Pero, aun en el caso en que estas razones no produjeran sino la mera certeza moral (no reductivamente metafísica), aunque es verdad que absolutamente hablando la certeza moral es falible, y que teóricamente hablando se podría admitir la posibilidad de error en el hecho de que Dios hubiera hablado; sin embargo, en la hipótesis de tal certeza, y en sentido compuesto (*in sensu composito*) de tal certeza, no hay actual temor prudente de equivocarse (porque, si lo hubiera, desaparecería tal certeza e hipótesis), y por tanto no hay por qué pensar que el acto de fe no sea absolutamente infalible por razón de su motivo formal y especificante.

8.—La certeza de infalibilidad, por la sobrenaturalidad del acto de fe.—Hay otra razón por la cual el asentimiento de fe tiene que ser absolutamente verdadero y tiene esa certeza de infalibilidad, de que venimos hablando.

Se trata, en efecto, de un asentimiento *sobrenatural*, por razón de la gracia elevante con que se realiza; y un acto sobrenatural de conocimiento, por necesidad está unido con la verdad. La gracia perfecciona la facultad intelectual, y la perfección del entendimiento depende de su tendencia hacia su propio objeto formal; en este caso,

---

[2] Pueden verse los defensores y la exposición de esta sentencia, v. gr., en J. A. de Aldama, *De virtutibus infusis*[3], n. 120.124 s. (en *Sacrae Theologiae Summa*, vol. III[3] Matriti 1956).

[3] V. gr. Stentrup. Hurter, Mitzka (véase este último autor, *De fide qua creditur*, n. 638-640, en Lercher-Schlagenhaufen, *Institutiones Theologiae dogmaticae* I, Oeniponte 1939). Además, Io. Stufler, *Zur Analyse des Glaubensaktes:* Zeitschrift für katholische Theologie 66 (1942) 183-195.

la perfección del entendimiento debería conmensurarse según su tendencia hacia lo verdadero.

Por esto la gracia no se da para un asentimiento erróneo; porque se daría para un acto intrínsecamente vicioso. Por esto, la fe religiosa sobrenatural, de que hablamos, nos procura una nueva razón de su infalibilidad, que no se verificaría en una fe puramente científica y natural.

No es que al asentimiento de fe le venga la certeza inmediatamente de la gracia. La certeza le viene inmediatamente de su motivo verdadero, que es la autoridad de Dios; pero, por hacerse tal asentimiento con la gracia, consiguientemente no puede ser erróneo y debe ser cierto. Si, por hipótesis, quisiera uno hacer un acto de fe en una proposición falsa, no revelada por Dios, la gracia divina no concurriría a tal acto.

9.—De dónde proviene la certeza de adhesión en el acto de fe.—Además de esta certeza de infalibilidad que corresponde al acto de fe por razón de su motivo u objeto formal, y por razón de su principio sobrenatural elicitivo, hay también en él una *certeza de adhesión* o firmeza en la adhesión de la mente, que responde a la calidad del motivo intelectual que causa esta certeza. Como el motivo de la fe es un motivo supremo, la autoridad de Dios revelante, también la firmeza por ese concepto deberá ser suprema.

Pero no es sólo el motivo intelectual lo que produce siempre la firmeza en la adhesión. Podrá haber casos en que la firmeza dependa sólo de esos motivos intelectuales, como ocurre de ordinario en el juicio científico. Pero también sabemos que puede haber casos en que la firmeza sea preponderantemente efecto de la voluntad, como sucede en el juicio *pertinaz*. En otras ocasiones la firmeza del asentimiento depende de la razón intelectual, y también de la voluntad; y así acontece en el juicio *opinativo*. En la fe *depende de los motivos intelectuales* que dan certeza, y por tanto inclinan la potencia intelectual hacia su objeto verdadero; pero *también depende de la voluntad*, por cuanto esos motivos, aunque razonablemente suficientes, no fuerzan el asentimiento de la inteligencia. En el curso de nuestro trabajo tendremos que volver todavía sobre este influjo de la voluntad, que determina la fe y determina la intensidad de esta firmeza.

No creamos, sin embargo, que esta adhesión del asentimiento al objeto de fe, aunque imperada por la voluntad, sea una denominación extrínseca al asentimiento; es una *denominación intrínseca*, que está en el mismo asentimiento. La voluntad impera un *asentimiento firme en sí mismo*.

10.—Resumiendo podemos decir que

la certeza de infalibilidad proviene, por lo menos, de la fuerza del motivo inmediato y principal de la fe, la autoridad de Dios re-

velante [4]; según no pocos, motivo único de la fe. La infalibilidad del acto de fe proviene también de su sobrenaturalidad, aunque esto no sea inmediata, sino sólo consiguientemente.

La certeza de adhesión, o la firmeza en la adhesión de la mente, proviene de la inclinación natural del entendimiento hacia lo que conoce como verdadero, y también de un acto de la voluntad que *impera* esa adhesión firme. No la hace, porque esa adhesión es elicitivamente de la mente y del entendimiento. Pero este imperio de la voluntad, por lo mismo que la voluntad se mueve por razones de bien que descubre en su objeto apetecido, se proporciona a los valores que el entendimiento descubre y presenta a la voluntad; como tendremos ocasión de estudiar más adelante.

II.—LA FIRMEZA SOBRE TODAS LAS COSAS EN EL ACTO DE FE

11.—Mínimo y máximo de esta firmeza y adhesión.—Relacionado con los presupuestos de que hemos hablado, y como cúlmen y corona de ellos, encontramos otra verdad teológica que es menester exponer. El asentimiento de fe tiene que tener una firmeza sobre todas las cosas. Es *firmus super omnia.*

Al decir que el asentimiento de fe tiene firmeza sobre todas las cosas, connotamos en primer lugar la adhesión firme de la mente o la *certeza de adhesión,* sobre todas las cosas.

Hay un *mínimo en esta adhesión,* y consiste en una disposición intelectual tal, que esté uno dispuesto a dejar cualquier juicio que se oponga u opusiera a las verdades de fe. También presupone esta mínima adhesión una estima grande de la fe como un bien intelectual superior a todos los otros bienes intelectuales de esta vida natural. Así resulta que el entendimiento se adhiere a las verdades de fe con una adhesión *apreciativa* sobre todas las otras verdades.

Pero esto se refiere al mínimo de la adhesión. Se comprende que, dentro de esta apreciación suma, pueda haber grados de intensidad diversa, bien en el fervor, bien en la facilidad, en el deleite y gusto con que se efectúen, según sea la ilustración y moción de la gracia con

---

[4] También puede concebirse que proviene remotamente de los motivos de credibilidad, si éstos concluyen con certeza metafísica el hecho de la revelación. Entonces por necesidad lógica tiene que ser verdadero y absolutamente infalible lo que dice la fe. Pero aun en el caso en que esos motivos sólo lo concluyeran con certeza moral, por esta certeza moral y mientras ella dure se afirmará sin duda prudente de equivocarse y con exigencia de verdad o certeza de infalibilidad lo que dicta la fe.

que se realicen, y según sea el hábito adquirido de fe en la frecuente repetición de sus actos. Y así podrá haber en un individuo o en diversos individuos una fe mayor o menor, no por razón del objeto formal, que es el mismo en todos, pero sí por razón del objeto material que explícitamente se cree; y, sobre todo —que es lo que ahora nos interesa— *secundum participationem subiecti,* para hablar con Santo Tomás, cuando estudia (2. 2, q. 5, a. 4) «*utrum fides possit esse maior in uno quam in alio*».

> «Si consideretur fides —escribe el santo Doctor— secundum participationem subiecti, hoc contingit dupliciter: —nam actus fidei procedit et ex intellectu et ex voluntate, ut supra dictum est, quaest. 2 art. 1 et 2, et quaest. 4, art. 2. Potest ergo fides in aliquo dici maior uno modo ex parte intellectus, propter maiorem certitudinem et firmitatem; —alio modo ex parte voluntatis, propter maiorem promptitudinem, seu devotionem, vel confidentiam.» [5].

Si buscamos ya *el máximo de la adhesión* en la fe, se comprende que no se podrá poner límite y nunca podrá haber exceso en el acto propio de esta virtud; como sucede con las virtudes teologales, en las cuales no cabe exceso por razón de su motivo, que es Dios. Tampoco en la fe, por razón de su objeto formal, cabe exceso en la adhesión; porque el motivo es algo divino, y nos adherimos a Dios y a lo divino sobre todas las cosas, al menos de una manera apreciativa.

Aun en el orden humano la firmeza de la fe aumenta sus quilates según sea la dignidad y el valor moral y científico de quien da testimonio. No hay la misma firmeza en la fe que se presta a un desconocido que parece saber aquello que afirma, pero que no está ligado a nosotros con lazos afectivos, que la firmeza que se presta al dicho de personas conocidas y ligadas a nosotros por la estima y el afecto que les profesamos. Cuando se trata de estos amigos o de personas unidas por íntimo parentesco las creemos no sólo en cosas de poca monta pero aun en cosas de mayor envergadura, y, sobre todo, en los descubrimientos o revelaciones que nos hacen de sus íntimos secretos, proyectos y modos de pensar.

La firmeza sube de punto, cuando un afecto cálido hacia una persona (pongamos por caso la fe que se tienen dos enamorados) inclina con eficacia a aceptar su dicho.

Esa relación personal influye en aceptar y en *subrayar* su dicho, influye en la firmeza con que se acepta, que es decir, influye en la certeza con que se afirma.

De ahí que la fe en otro tiene una firmeza tanto mayor, cuanto mayor sea el conocimiento que se tenga de esa persona en sus cuali-

---

[5] 2.ª 2.ae, q. 5, a. 4, in corpore.

dades de sabiduría y honradez, y mayor sea el amor que se le tiene para aceptar sus cosas y sus dichos.

Por esto los grados y la intensidad de la adhesión en la fe dependen también —como hemos dicho— del imperio de la voluntad. Y este imperio es tanto más intenso y eficaz, cuanto mejor se aprehendan valores o aspectos de bien en el objeto apetecido, en nuestro caso presente, en el asentimiento de fe.

12.—Valores que se descubren en el acto de fe.—¿Qué valores descubre el entendimiento en la fe, o puede descubrir y presentar a la voluntad?

1) Primero, *la verdad.* Como dice San Agustín: «Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?» Y así, si es cierto que «trahit sua quemque voluptas, nos trahit revelatus Christus a Patre» [6]. La verdad que se manifiesta en Cristo nos atrae.

2) *El obsequio a Dios,* que hay en la fe religiosa. Con la fe se honra su ciencia y su veracidad; se honra su palabra que ha hablado. La fe en otro, *el creer a otro* es tomar libremente una actitud personal respecto a él. Es no sólo conocer que su dicho es verdadero; es también *reconocer* sus valores personales en orden a decir la verdad; y es, por tanto, adoptar una actitud de estima y obsequio respecto de él. En este libre reconocimiento de los valores del otro está el mérito de la fe y el obsequio que prestamos a otro con nuestra fe en él.

3) Esta fe religiosa es *necesaria para salvarse;* porque sin ella es imposible agradar a Dios (Heb 11, 6).

4) Y es *necesaria también para la santidad;* porque la fe es «el comienzo, fundamento y raíz de toda justificación» (D 801), y por la fe la voluntad apetece aquello sin lo cual no hay santidad.

5) *La verdad revelada, Cristo, es lo que más nos conviene conocer;* tanto para nuestra felicidad en esta vida como en la otra.

6) En los vaivenes y tribulaciones de la vida, sin la fe, *no hay sostén sólido ni contenido de más excelente valor* en el quehacer del hombre [7].

13.—Dificultad por razón de la certeza imperfecta con que se conoce el hecho de la revelación.—Hemos hablado de la fir-

---

[6] *Tractatus 26 in Io.,* n. 5: ML 35, 1609.

[7] Estos valores de la fe los expone hermosamente el Beato Avila, precisamente para hacerla amar, sobre todo en el *Audi, Filia.* Cf. M. Nicolau, *La virtud de la fe en las obras del B. Avila:* Manresa 17 (1945) 243-244.

meza *super omnia* que es propia del acto de fe. Pero también aquí nos sale al paso una grave dificultud, tan grave por lo menos como cuando estudiábamos la certeza de infalibilidad en la fe. ¿Cómo podrá el asentimiento de fe tener una firmeza sobre todas las cosas, si la certeza del hecho de la revelación, que se presupone a la fe, no es una certeza sobre todas las cosas? Si el fundamento sobre el que se apoya el edificio no tiene una firmeza sobre todas las cosas, ¿cómo la podrá tener el edificio?

Es verdad que el hecho de la revelación divina es un hecho histórico y, como tal, si no se trata del mismo que recibe la revelación divina, que frecuentemente tendrá de ella una certeza física, para los demás serán un hecho cognoscible de ordinario por el testimonio fehaciente del que la ha recibido y de los otros que han aceptado su testimonio por una serie de hechos o criterios que nos han transmitido. La certeza que se alcanzará comúnmente de este hecho de la revelación divina será, por consiguiente, una certeza de orden histórico —como decíamos— y, por tanto, certeza moral.

Pero el cúmulo de pruebas que atestigüen este hecho puede ser tal, como antes hemos insinuado, que, aunque pertenecientes al orden histórico y psicológico, al orden moral, no dejen, no sólo lugar ninguno a duda prudente, pero aun repugne absolutamente la posibilidad de error, si hay manera de *reducir esa certeza moral a la metafísica,* por la contradicción absoluta con los primeros principios que tal error produciría. Tal sucede con el cúmulo de los argumentos apologéticos mirados en su conjunto cuando se trata de probar el hecho de la revelación divina por medio de Jesucristo y de sus Apóstoles.

Pero demos caso que no llegara a establecerse con este cúmulo de argumentos la certeza de la revelación divina, sino con uno solo que sólo produzca mera certeza moral, no reductiva a la metafísica; o supongamos que se ha obtenido mera certeza moral del hecho de la revelación de una verdad determinda, v. gr., por el solo testimonio de dos o tres sacerdotes, dado ante el pueblo; en estos casos ¿subsiste la dificultad antes propuesta?

Es fácil la evasiva, si se dice que el conocimiento cierto del hecho de la revelación divina es sólo una *condición previa,* pero no una causa o motivo intelectual, para la afirmación del acto de fe. El motivo intelectual para la afirmación de fe, se dirá, es sólo la autoridad de Dios revelante, que influye en el acto de fe y lo especifica; y como esta autoridad es de valor absoluto y supremo y totalmente incomposible con el error, la fe que se edifica sobre ella es de certeza absoluta y suprema.

Menos fácil parecerá la evasiva, si se dice que las razones que establecen con certeza el hecho de la revelación son, no condición, sino verdadero motivo intelectual, *remoto ciertamente,* no próximo, para

el acto de fe, que se encuentra al hacer el análisis de la fe en sus últimos motivos o razones; o si se dice que es un motivo concomitante e instrumental, no principal ni especificante, un *motivum quo,* no un *motivum quod* para el acto de fe, como antes (n. 7) quedó indicado. Porque entonces, en tal hipótesis, parece que tal motivo lábil y de menos fuerza ha de comunicar su propia debilidad a lo que se edifica sobre ella, y ha de arrastrar a la ruina el acto de fe.

Sin embargo, aun en tal hipótesis de una mera certeza moral en el conocimiento del hecho de la revelación, y aun admitiendo que estas razones de credibilidad influyen como *motivo remoto e instrumental quo,* que aplique la autoridad divina a la verdad concreta que se afirme, todavía podrá decirse que por razón del motivo próximo y especificante, por razón del motivo principal *quod,* que influye en la naturaleza específica del acto de fe, este asentimiento tiene una certeza absoluta y suma, mayor que cualquier otra certeza de orden natural; y que, por consiguiente, este asentimiento tiene una superioridad sobre los demás, por lo pronto, por razón de la certeza de infalibilidad.

No falta, con todo, algún autor (que sostiene en su análisis de la fe que las razones de credibilidad influyen como motivo remoto, instrumental *quo* en la fe [8]) para quien el asentimiento de fe tiene una firmeza sobre todas las cosas *sólo por razón de la certeza de adhesión,* no por razón de la certeza de infalibilidad; porque dice «haec certitudo [infallibilitatis] dependet a cognito nexu inter obiectum formale et materiale fidei. Firmitas assensus qui hunc nexum affirmat, iterum dependet a motivis credibilitatis, quae non assensu super omnia firmo affirmantur. Ideo *actus fidei super omnia firmus est sola certitudine adhesionis*» [9].

14.—Solución a la dificultad.—En nuestra opinión, sin embargo, creemos que también dentro de este análisis de la fe se puede decir, y conviene decir, que *aun por razón de la certeza de infalibilidad* el asentimiento de fe es superior a todo otro asentimiento natural, si se considera su motivo *quod,* principal y especificante. Claro, que no tendría una certeza suprema de infalibilidad, si se atendiera a la certeza con que se conocen los motivos de credibilidad; pero los defensores de este análisis de la fe dicen que tampoco esto se requiere y que tal supremacía de infalibilidad por razón de tales motivos tampoco llega a probarse y, por tanto, ni se requiere.

De todos modos y en cualquier hipótesis o análisis de la fe, el asentimiento de fe tiene una firmeza por encima de todo otro asentimiento, por razón de su *certeza de adhesión* imperada por la voluntad.

---

[8] F. Mitzka, *De fide,* n. 638-640.
[9] *Ibid.* n. 652, nota.

Las razones que tiene la voluntad para imperar este asentimiento firmísimo nos son ya conocidas. Son razones o motivos de valor, de bien, que corresponden a esta potencia del alma. Y estos valores o bienes son de carácter supremo, al menos algunos, y, por tanto, la voluntad puede imperar una firmeza suprema en la fe.

Se dirá que ¿cómo puede la voluntad razonablemente —y no por un golpe de fuerza— imponer al entendimiento la emisión de un acto de fe irrevocable, más firme que el exigido por la razones que certifican la existencia del testimonio divino, las cuales de ordinario no producen sino certeza moral?

Ya hemos respondido en parte a esta dificultad. Porque con frecuencia estas razones al menos en su conjunto, dan certeza moral, pero reductiva a la certeza metafísica. Y aunque no produjeran sino mera certeza moral, son suficientes para proceder prudentemente y para que la voluntad impere un asentimiento firmísimo; como acontece en tantas ocasiones de la vida cotidiana, v. gr., en el conocimiento de los propios padres, aunque sólo se conozcan con mera certeza moral, que basta para las resoluciones más graves.

La sola duda teórica de que la certeza moral con que se conoce el hecho de la revelación no sea absolutamente infalible y en algún caso pueda ir acompañado del error, no basta para debilitar esa firmeza imperada por la voluntad. Porque, en el supuesto de esa certeza, tal duda o posibilidad se considera *imprudente* y por tanto no se atiende psicológicamente en la emisión del acto de fe, ni es atendible, ni tiene por qué enflaquecer de hecho el asentimiento supremo imperado por la voluntad.

La voluntad entonces no procede por un golpe de fuerza, sino razonable y prudentemente, supuestos los motivos ciertos que certifican el testimonio divino, aunque sólo lo certificaran con mera certeza moral.

III.—LA PROPOSICION 19 DE LAS CONDENADAS POR INOCENCIO XI (1679)

15.—Origen de la condenación.—Aquí parece llegado el momento de estudiar la proposición 19 condenada por Inocencio XI, en decreto del Santo Oficio de 4 de marzo de 1679. Esta proposición se encuentra entre otras proposiciones relativas a la Moral, concernientes al llamado *laxismo*, que Inocencio XI, a petición de teólogos principalmente *lovanienses*, se propuso proscribir [10]. Dice así la proposición:

---

[10] Los autores que más de propósito estudian esta condenación por Inocencio XI son A. Sohier, A. M., *Gilles Estrix (1624-1694):* Gregorianum 28 (1947) 236-292; *La foi probable. L'acte de foi d'après Gilles Estrix:* Grego-

19. «Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium.» (D 1169.)

Y unida con ésta, la proposición 20: «Hinc potest quis prúdenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem.» (D 1170.)

Estas proposiciones se encuentran literalmente en unas tesis defendidas en Amberes el 16 de abril de 1674 por el franciscano Tomás Spohie, bajo la dirección del también franciscano *Arnoldo Marchant*. El original de estas tesis se puede ver en el archivo del convento de Weert en Holanda y, aunque desconocido de S. Harent, el autor del artículo *Foi* del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, se ha publicado en nuestros días [11].

A las dos proposiciones condenadas precedía en las tesis la siguiente introducción: «Iudicium credibilitatis [hoy diríamos: credendidatis] quo iudicamus de honestate fidei eiusque necessitate, voluntati servit ut firmiter invicteque assensum imperet, non intellectui ut certius firmiusque assentiatur. Voluntas non potest efficere...» [y sigue la proposición condenada] [12].

16.—La doctrina de Gil Estrix.—Pero la doctrina de los franciscanos de Amberes procede sin duda ninguna de las enseñanzas del jesuíta profesor de Lovaina *Gil Estrix* (1624-1694) [13]. Estrix es autor de la *Diatriba theologica de sapientia Dei, benefica optimi mundi architecta, de sapientia Dei verace, Ecclesiae in mundo militantis moderatrice et magistra; sive manuductio ad fidem divinam pervestigandam, confirmandam, expoliendam; asserta potissimum authoritate Romani Pontificis, eaque nulli obnoxia errori etiam in quaestione facti vulgo dicta.* El lugar de la impresión es Amberes 1672 [14]. Es un libro hoy raro, que no había podido consultar S. Harent cuando redactó su artículo *Foi* para el mencionado *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

---

rianum 28 (1947) 511-554; R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* [2], Louvain 1950, pp. 93-102; Io. de Cárdenas, *Crisis Theologica...*, Hispali 1687, p. 331 s.; D. Viva, *Damnatarum thesium theologica trutina*, t. I, ed. 10ª, Patavii 1723.

[11] «*Conclussiones theologicae de fide, spe et caritate quas praeside Fr. Arnoldo Marchant Ordinis Fratrum Minorum Recollectorum, S. T. L., defendet Fr. Thomas Spohie eiusdem ordinis.* Antuerpiae in conventu fratrum minorum recollectorum die 16 aprilis, hora 3ª post meridiem». Cf. A. Sohier: Gregorianum 1947, p. 254 en la nota; R. Aubert, *l. c.*, p. 94.

[12] Cf. R. Aubert, *l. c.*, p. 94, nota 24.

[13] Sobre su vida y otras, cf. los artículos de A. Sohier, citados en la nota más arriba n. 10; C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, III, 466-474.

[14] Cf. Sommervogel, III, 468-469, n. 21.

Esta *Diatriba theologica* de Gil Estrix es todo una construcción apologética, que comienza por probar la sabiduría, veracidad y providencia de Dios en lo tocante a la salvación de los hombres (sección I); y fija las cuestiones tocantes a la fe divina y a los criterios para conocer que Dios ha hablado (sección II). El análisis de la fe es objeto de la sección III de este libro. Pero es en la sección IV (pp. 66-97) donde de propósito se trata de la certeza, obscuridad y firmeza de la fe, y donde aparecen las opiniones más originales del autor [15]. La sección V se ocupa de la autoridad de los concilios generales, mientras que la VI prueba la superioridad del Papa sobre el concilio. La infalibilidad pontificia es objeto de la sección VII hasta la IX [16].

La reacción producida por este libro fué varia. Hallaron eco favorable sus proposiciones sobre la fe, como se vió en las tesis de Amberes defendidas bajo el patrocinio de Arnoldo Marchant [17]. Pero también suscitó graves polémicas y oposiciones. En contra de Estrix se escribieron la *Defensio Petri Van Buscum,* combatido en la *Diatriba* por su *Instructio ad Tyronem theologum;* también un *Dialogue de la foi probable,* de un anónimo francés, que ponía de relieve las opiniones de Estrix, a veces fuera de su sentido y contexto; también se publicó otro escrito que atribuía al autor jesuíta el error que San Bernardo a su vez adscribía a Abelardo: *Abailardus redivivus, in quo exhibentur errores Diatribae theologicae P. Estrix jesuitae, in qua fidem constituebat in discursu naturali.* Otro escrito de la misma tendencia fué el titulado *Contra novi Abailardi errores Bernardus etiamnum exspostulat apud Clementem X, Pontif. Max* [18].

Estrix se defendió con su *Apologia pro Summis Pontificibus Romanis, generalibus Conciliis et Ecclesia catholica, contra D. Petri Van Buscum... Instructionem ad tyronem theologum...* (Amberes 1672) [19]; y con su *Dilucidatio communis doctrinae theologorum de fide imperfecta quorumdam rudium hominum, nuper asserta in Diatriba theologia...* [20]. Pero tanto la *Diatriba,* como la *Apologia* y la *Dilucidatio,* escritas para defenderla, fueron puestas en el Indice por decreto de 14 de febrero de 1674, y hoy día continúan. Según *Duplessis d'Argentré* la causa de la prohibición de la *Diatriba* fué la *aserción 34* (p. 85), en que se defiende que basta la probabilidad del hecho de la revelación

---

[15] Sus palabras más significativas han sido recogidas por H. LENNERZ, *De virtutibus theologicis*[4], Romae 1938, n. 24-31, pp. 11-14.

[16] Da un resumen del libro de Estrix A. SOHIER, *l. c.:* Gregorianum 1947, pp. 246-250.

[17] *Ibid.* p. 254.

[18] Véase A. SOHIER, *l. c.* pp. 250-254.

[19] Cf. SOMMERVOGEL, III, 469, n. 22.

[20] Cf. *ibid.,* col. 470, n. 23.

para la fe sobrenatural; lo cual es la proposición 21, de las condenadas por Inocencio XI [21].

Pero en la cuestión que ahora nos ocupa nos interesa saber cuáles son las ensañanzas de Estrix que tienen relación con las proposiciones 19 y 20, tomadas de las tesis de Amberes.

17.—Doctrina de la «Diatriba theologica».—El P. Lennerz la ha transcrito en sus puntos más significativos, copiando frases de la *Diatriba* que se refieren a la teoría de la fe condenada en esas proposiciones y son como su substrato [22].

Dejando otros puntos que ahora no nos interesan tanto, en la Aserción 28 trata Estrix de la firmeza del acto de fe y dice que «el asentimiento de fe no puede tener mayor firmeza que la de aquellos asentimientos de los cuales depende» (p. 68). Entiende por tal firmeza la certeza que llama formal, percibida por el mismo modo de asentir y como gustada por el entendimiento que asiente; se trata —dice— de aquella seguridad y como descanso del entendimiento que le procuran las razones que mueven al asentimiento; es aquella claridad y perspicuidad con que entendemos que debe ser así aquello a que asentimos (p. 68 s.) [23].

La proposición 19 condenada se halla en un corolario añadido a la aserción 28: «Non potest efficere voluntas nostra, ut assensus fidei sit in seipso magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium» (p. 70).

Y conforme a esto dice en la aserción 29: «El asentimiento de fe que fuera más firme que los asentimientos de los cuales depende, o más de lo que merecen las razones que mueven, no sería asentimiento sabio» (p. 72).

Pero en la aserción 30 habla de una firmeza del asentimiento de fe, que llama *extraña* y proviene de la voluntad, y es mayor que cualquier otra firmeza que tenga un asentimiento evidente (p. 73). Porque una voluntad firme, constante, pertinaz, puede imperar un asentimiento firme, constante, pertinaz; y así el asentimiento de fe tiene que ser firmísimo, con esa firmeza que proviene de la voluntad, ni hay otro asentimiento que merezca tanta firmeza como el de la fe.

Como se ve, Estrix admite la *certeza de adhesión,* que todos reconocemos en el asentimiento de la fe, que él prueba por la importancia de este asentimiento para la salud eterna, y porque agrada a Dios,

---

[21] *Collectio iudiciorum,* 1736, t. III, p. 338; citado por R. Aubert, *l. c.,* p. 94, nota 27.

[22] *De virtutibus theologicis*[4], Romae 1938, n. 23 s.

[23] Texto latino en Lennerz, *l. c.,* p. 12. También para las citas de Estrix, que ponemos a continuación, puede verse Lennerz, *l. c., p.* 11.12.

y lo contrario sería una injusticia grave a la autoridad divina... Por eso en el conflicto de la fe con otros asentimientos de orden natural, el entendimiento dejará estos asentimientos y retendrá el de fe (p. 73 s.).

18.—Juicio de la doctrina de Estrix.—Si Estrix por firmeza y certeza del asentimiento de fe, cuando dice que la voluntad no puede hacer que el asenso de fe sea más firme en sí mismo de lo que merezca el peso de razones que impelen al asentimiento, si no entendiera más que la que hemos llamado *certeza de infalibilidad,* no se diferenciaría mucho de aquellos autores que aun hoy explican la firmeza de la fe sobre todas las cosas sólo por la certeza de adhesión, pero no por la certeza de infalibilidad [24]. Así parecería indicarlo el mismo Estrix con estas palabras suyas textuales: «Assensus fidei non est certior ex modo assentiendi, quam sunt eae notitiae, ex quibus dependent» (p. 66). Y lo explica de la siguiente manera: «plus lucis et claritatis [assensus] non habebit, quam ferat modus illius notiae, quae est debilissima earum, ex quibus dependet assensus. Neque de his iure dubitaverit, qui persuasit sibi id quod dici assolet: conclusio sequitur debilissimam praemissarum» (p. 67). Y añade como corolario: «Si quam mereantur formidinem notitiae illae, ex quibus dependet assensus fidei, eandem merebitur assensus ipse» (p. 67) [25].

Sin embargo, aun queriendo entender de la sola certeza de infalibilidad esta posición de Estrix, nosotros no la admitimos simpliciter, como antes no la hemos admitido en algún autor; porque esta postura parece olvidar que la certeza de infalibilidad de la fe se tiene y conmensura por la autoridad de Dios, que es de valor absoluto. Los motivos de credibilidad, bien se miren como condición previa, bien como motivo remoto instrumental, no conmensuran el efecto principal producido por la autoridad de Dios revelante ni impiden que este motivo principal produzca su efecto; como ya antes tuvimos ocasión de exponer (n. 7, 13-14).

Además Estrix, aunque admite en el acto de fe una firmeza que procede de la voluntad, llama a esta firmeza *extraña,* como si no fuera algo intrínseco al mismo asentimiento de fe. Nosotros hemos admitido esa firmeza, imperada por la voluntad, en la fe; pero entendemos como se entiende comúnmente, que no difiere de la firmeza intrínseca que hay en la adhesión cierta.

Pero sin duda que las palabras de la proposición 21, que dicen bastar para la fe un asentimiento sólo probable al hecho de la revelación, aún con el temor de que Dios no haya hablado, ofrecen blanco más patente para condenación pontificia, y descubren más claramente el

---

[24] F. Mitzka, *De fide* n. 652, nota; supra n. 13.
[25] Citado por Lennerz, *l. c.*, n. 24, p. 11.

error que encierran, al no exigir certeza previa del hecho de la revelación, sin la cual la fe no sería firme, prudente ni irrevocable.

19.—Valor de la condenación.—Se preguntará si las proposiciones 19 y 20, que directamente nos ocupan, han sido condenadas como falsas o en qué forma lo han sido.

Es sabido que estas proposiciones se condenaron conjuntamente y en globo —como suele decirse— y, como mínimo, cual *escandalosas y en la práctica perniciosas* [26]. También es verdad, como lo hizo notar Estrix, al defenderse con el pseudónimo de *Guillermo Sandaeus* en su escrito *Refutatio accusatoris anonymi damnatas ab Innocentio XI propositiones adscribentis ordinum religiosorum theologis ac praecipue Societatis Iesu* [27], que las proposiciones habían sido condenadas *prout iacent* y que no se decía «in sensu ab assertoribus intento», como en el caso de Bayo y de Jansenio, y que de algunas proposiciones se decía que eran «noviter adinventae», sin pretender por tanto que alguien las hubiera escrito y publicado [28]. Era una condenación en términos muy moderados, sin tratar de la cuestión de autor e insinuando que algunas proposiciones no estaban en ninguno [29]. Los esfuerzos contra Estrix y contra el llamado *laxismo,* emprendidos en Roma por los representantes de la Universidad de Lovaina, tildados de tendencia *jansenizante,* que habían presentado para la condenación 111 proposiciones, y sólo obtenían la condenación de 65 en esos términos de moderación, no era un triunfo excesivamente rotundo.

Es verdad que este acto de condenación, aunque emanado oficialmente del Santo Oficio, se atribuía personalmente al Papa [30]. Pero es claro que esto no basta para darle un alcance definitivo como acto *ex cathedra.* Se concibe que pueda ser una intervención privada o un acto de magisterio ordinario [31].

Además, en rigor, una proposición condenada como escandalosa y perniciosa, puede serlo por razón de un sentido general de sus pala-

---

[26] En la introducción del decreto del S. Oficio que las condenaba. Puede leerse en D. Viva, *Theologica Trutina* t. I, ed. 10.ª, Patavii 1723, p. 175; y en Denzinger, n. 1215.

[27] Moguntiae 1679; y puesta en el Indice el 14 de marzo 1680. Cf. Sommervogel, II, 471; n. 26.

[28] A. Sohier, *l. c.,* p. 278. Las mismas ideas en otro escrito de Estrix, *Confutatio triumvirorum...* (cf. Sommervogel, III, 472, n. 27); Sohier, *l. c.,* p. 280.

[29] Cf. A. Sohier, *l. c.,* p. 512.

[30] El Secretario de Estado, Cibo, en carta de 14 de junio 1679, decía: «Non sono i Cardinali, ma il Papa che parla in propria persona e condamna le propositioni suddete.» Cf. F. de Bojani, *Innocent XI. Sa correspondance,* p. 61; Aubert, *l. c.,* p. 90, nota 11.

[31] Como lo hizo notar A. Sohier, *l. c.,* p. 271.

bras, o por un sentido falso que fácilmente late en ellas, aunque no sea el que el autor ha querido darle, y que benévolamente interpretadas podrían tener sentido especulativamente verdadero.

20.—Sentidos falsos que puede adoptar la proposición 19.—Juan de Cárdenas, S. I., en su *Crisis Theologica*... publicada en Sevilla en 1687 [32] discute los sentidos falsos y heréticos que podría tener la proposición 19 condenada por Inocencio XI. Tendría sentido falso y herético si quisiera decir que el asentimiento de fe no tiene certeza y firmeza omnímoda. Pero el misma Cárdenas confiesa que no es éste el sentido del autor. Y, en efecto, Estrix atribuye una firmeza suprema a la fe, como hemos visto (n. 17-18).

Otro sentido posible de la proposición 19 es que el asentimiento de fe tiene sí firmeza omnímoda; pero que ésta no proviene de la voluntad. Y entonces podría deducirse el absurdo de que el asentimiento de fe ni es voluntario ni libre ni meritorio.

Además, si el asentimiento de fe no tuviera mayor firmeza que la que merecen las razones que impelen al asentimiento, no tendría una certeza y firmeza omnímoda. Pero esto es falso. Luego el asentimiento de fe debe tener mayor firmeza de la que le da el peso de las razones de credibilidad. Pero, como estas razones dan sólo evidencia moral, y la firmeza del asentimiento de fe es mayor que la que proviene de la evidencia moral; luego de otra parte debe recibirla. Porque —escribe Cárdenas— «certitudo quam accipit ex auctoritate Dei revelantis est ex notitia obscura, quae ideo non determinat intellectum ad assensum. Atqui assensus fidei habet multo maiorem certitudinem, quam quae provenit ab evidentia morali. Ergo hanc maiorem firmitatem aliunde debet participare. Sed nihil aliud est unde illam participet, nisi pia affectio supernaturalis. Ergo voluntas media pia affectione supernaturali potest dare assensui fidei maiorem firmitatem quam mereatur pondus rationum» [33].

Con esto hemos descubierto sentidos falsos a que fácilmente podría dar lugar la proposición condenada. Pero de ahí no se sigue que éstos fueran los sentidos del autor. El mismo Cárdenas, que los ha puesto en descubierto, dice, a propósito de la partícula *hinc* con que se junta la proposición 20 con la 19: «...cum ea particula *hinc* denotet esse consequentiam deductam ex propositione immediate antecedenti; ego non video quomodo talis consequentia inferatur ex praefata propositione 19, nisi haec trahatur ad sensum haereticalem. *Et ideo non im-*

---

[32] P. 333 s.

[33] *Crisis theologica*, propositio 19 et 20, p. 335, n. 17.

pugno quod non capio; satis enim impugnata manet propositio quae a Romano Pontifice damanatur» [34].

21.—Lo que se deduce de la proposición condenada.—Pero una proposición que resulta escandalosa y se condena como tal es porque fácilmente adopta un sentido falso. Y este sentido falso parece ser, en el caso presente, *el de que la voluntad no influye en la firmeza intrínseca de la fe.*

De debe, por consiguiente, sostener que la voluntad puede hacer que el asentimiento de fe tenga mayor firmeza de la que provendría de los solos motivos de credibilidad que impelen al asentimiento. Es decir, la doctrina de la Iglesia, según se desprende de la condenación de la esta proposición 19, admite y enseña un influjo de la voluntad en la firmeza de la fe.

22.—Modos cómo la voluntad influye en la fe.—Si tratamos de explicar el modo de este influjo y en qué consiste, comenzaremos diciendo con Cárdenas que quien admitiera una mera *no resistencia de la voluntad, pero no un positivo imperio,* sostendría una doctrina que no se condena expresamente, pero que resulta anticuada [35] e insostenible.

Pero ¿cómo influye la voluntad?

Se concibe que la voluntad, en cuanto a la firmeza del asentimiento, pueda desempeñar un *papel negativo.* Como puede impedir que uno mire y que vea, así podrá provocar un asentimiento menos firme de lo que merecen las razones, desviando la atención de ciertas razones. Esta manera, *negativa,* de influjo de la voluntad lo admite también Estrix [36].

También se concibe otro influjo de la voluntad *indirecto,* moviendo al entendimiento a considerar las razones o a buscar nuevas razones y luces. Y esto también lo admite Estrix [37].

Todavía más. Estrix admite un influjo *directo,* que corresponde a la voluntad sobre el entendimiento. Y lo concibe de esta manera: Quien juzga prudentemente que Dios ha hablado, debe formar el juicio de «credibilidad», por el que juzga que es honesto y necesario creer a la palabra divina [nosotros lo llamaríamos hoy —como antes indicamos— más bien juicio de credendidad]. Como la fe es un asentimiento tan importante, la voluntad procurará alejar otros asentimientos que le son opuestos, y se tendrá la *firmitas adhaessionis* de que

---

[34] Ibid., propositio 20, p. 337, n. 30.
[35] Ibid., p. 336.337, n. 22-26.
[36] Cf. Sohier, *l. c.,* p. 525.
[37] Cf. Sohier, *l. c.,* p. 526.

habla San Buenaventura [38]. Pero, aunque se la llama *certeza de adhesión*, esta certeza es propia de la voluntad y de la voluntad recibe su firmeza suprema [39]. Estrix no duda «quin non solum in se *firmus* sit sive certus assensus fidei, *sed et firmissimus* [pero, notémoslo bien] *illa firmitate extranea voluntatis* assensum imperantis, foventis nec patientis sibi elabi conditione ulla» [40].

Lo que no admite es el influjo *directo* de la voluntad en la misma *firmeza* de la adhesión *de la mente*. Si la voluntad ama, y a veces con más fuerza de lo que merecen las razones, no vale lo mismo —dice— para el asentimiento de la inteligencia. Porque la firmeza no se distingue de la certeza. Firmeza y energía tocan a la voluntad y no a la inteligencia; y no se debería hablar de asentimiento más firme, como no se habla de sentimiento más ardoroso o inflamado de lo que permiten las razones que mueven a ello. Por esto, aunque la voluntad pueda causar un amor superior a lo que merece su objeto, esto no se refiere a la firmeza o a cualquier perfección de nuestro entendimiento [41].

Y, sin embargo, nosotros creemos con la explicación común de los teólogos, que la voluntad puede imperar *directamente* una firmeza *intrínseca* en el asentimiento de fe [no *extraña*, como diría Estrix]. Puede imperar y determinar el mismo asentimiento *libre;* también podrá imperar un asentimiento *firme y más firme* de lo que parezcan exigir las meras razones de credibilidad. Lo cual no es negar que la voluntad se mueve por razones de bien al imperarlo.

Sobre la libertad del acto de fe, la opinión común es que la voluntad impera *directamente* ese acto libre. Si esto es así, no se ve por qué no podrá también imperar una firmeza mayor o menor *directamente*.

Las opiniones de Estrix a este respecto las ha resumido el P. Sohier en uno de los artículos que le ha dedicado. Podrían expresarse de esta manera:

La libertad del acto de fe viene según Estrix de que sus motivos no son la interna evidencia del objeto, sino del testimonio; y esta evidencia vale menos, y deja el entendimiento insastifecho, porque no da las razones internas de lo que se cree. La evidencia interna se acepta sin la intervención de la voluntad; y para la otra evidencia hace falta el consentimiento de la voluntad.

Además —dice—, para salvar la libertad del asentimiento de fe

---

[38] 3, d. 23, a. 1, q. 4.

[39] *Diatriba*, p. 73 s.; *Dilucidatio*, n. 20 s.; *Confutatio*, p. 178 s.; cf. SOHIER, *l. c.*, p. 526.

[40] *Diatriba*, p. 72; cf. SOHIER, *l. c.*, p. 526.527.

[41] Cf. SOHIER, *l. c.*, p. 526.

basta que la voluntad se adhiera, dispuesta a rechazar otro asentimiento que le estorbe.

Esta firmeza de la voluntad, aunque extraña al acto de fe, marca la plena sumisión a Dios. No es necesario que el asentimiento de fe sea libre en sí mismo; el Tridentino no lo exige así: *libere moventur in Deum credentes...*

Quiere confirmar su doctrina con Santo Tomás, quien parece admitir un asentimiento de fe que no sería libre en sí mismo (la fe forzada de los demonios: 2-2, q. 5, a. 2, c, 1m, 2m).

Cree que basta para la libertad de la fe, el que la voluntad pueda apartar la consideración de los motivos o atender a ellos; es decir, cree bastar que el acto de fe sea *libre indirectamente* [42].

CONCLUSION

23.—En resumen: presupuesta la función o el influjo de la voluntad sobre el entendimiento, que consta ya por la misma psicología humana y modo común de proceder de los hombres; presupuesto que el *pius credulitatis affectus*, como hoy día se llama el imperio de la voluntad en la fe, *determina libremente el asentimiento de fe;* la voluntad influye también en la fe determinando en multitud de casos *el asentimiento a los juicios de credibilidad y de credendidad*, que la mayoría de las veces no se imponen con una evidencia tan lúcida y necesitante, que fuerce al asentimiento firme y cierto.

Pero, además de influir en el acto de asentimiento, influye la voluntad *en la firmeza intrínseca* de este asentimiento; no sólo *indirectamente* imperando la consideración de las razones que certifican la verdad que hay que afirmar, ni sólo impidiendo que otros asentimientos opuestos ocupen el campo de la conciencia; pero también *directamente,* imperando una afirmación más firme todavía de lo que parece seguirse del conocimiento de las razones de credibilidad, influída por los valores que se ven en el asentimiento, o sea, por las razones de bondad que mueven la voluntad, presupuesto que se conciben las razones intelectuales como prudentemente suficientes.

Este imperio de la voluntad explica suficientemente la firmeza mayor del acto de fe, por encima de lo que parece seguirse del conocimiento imperfecto de las razones de credibilidad; sin que nos parezca ser necesario para explicarlo recurrir, fuera de los auxilios ordinarios de la gracia interna elevante, a una iluminación interior del Espíritu Santo; la cual iluminación, aunque posible, difícilmente constaría ni se

---

[42] Cf. Sohier, *l. c.*, p. 528-530.

demostraría por la experiencia de los hombres en la mayoría de los casos.

Por esto no acabamos de estar de acuerdo con R. Aubert [43] que, al hablar de la condenación de la proposición 19 por Inocencio XI, atribuye la condenación a que «pone en peligro la certeza absoluta del acto de fe, al no ver en ella sino la conclusión de un raciocinio natural, y por descuidar el papel iluminador de la gracia, que la intervención de la voluntad hace posible» [44]. Tales explicaciones parecen presuponer un análisis de la fe, que se resolvería en una iluminación interior, que no todos admiten ni se impone por sí misma.

También Cárdenas, al querer resolver la dificultad de cómo la evidencia de credibilidad produce una evidencia metafísica de las verdades de fe, dice que esta verdad absoluta no procede de la evidencia de credibilidad, sino «de la autoridad divina *y de la interna ilustración*» [45].

A nuestro juicio basta explicar la condenación de la proposición 19, por cuanto fácilmente se podría entender que no hace falta o es superfluo el influjo directo de la voluntad en la firmeza de la fe; o fácilmente podría dar a entender que la fe no tiene una firmeza mayor intrínseca de la que provendría del conocimiento de los motivos de credibilidad.

MIGUEL NICOLAU, S. I.

---

[43] *Le problème de l'acte de foi*[2], p. 99.
[44] Ibid.
[45] *Crisis Theologica*, p. 335.336.

Dos Congresos en torno a la penitencia

La Academia Evangélica de Bad-Boll y la Academia Católica de Stuttgart-Hohenheim celebraron en los días 11, 12 y 13 de junio de 1957, en Hohenheim, unas conversaciones interconfesionales con el tema: «El perdón de los pecados en la Iglesia» [1]. En abril y septiembre de 1958, organizada por el C. P. L. se tuvo, en Vanves y en Versalles respectivamente, una sesión de investigación, preparatoria de una sesión de difusión, sobre el tema: «La penitencia en la Liturgia» [2]. La finalidad de ambos congresos es naturalmente muy distinta, pero no dejan de tener ambos interesantes puntos de contacto que iluminan la mentalidad actual en torno a un tema tan vital como el pecado y su perdón en la Iglesia.

El motivo que da origen a ambos congresos es curiosamente contario. Un renacer de la confesión privada en el seno del protestantismo [3] y un retroceso de la misma práctica en el catolicismo [4]. Busca por tanto el primero, por parte de los protestantes, la justificación, desde el punto de vista de la teología evangélica, de este movimiento que se ha adelantado a la reflexión teológica [5], mientras el segundo pretende profundizar los fundamentos dogmáticos e históricos de la práctica católica para preparar una base firme a la renovación de la práctica penitencial en todos sus aspectos, pues el Congreso no quiere circunscribirse a la penitencia sacramental.

El esquema de ambos congresos coincide fundamentalmente. Una

---

[1] *Die Sündenvergebung in der Kirche.* Ein interkonfessionelles Gespräch. Evangelische Akademie Bad Boll. Akademie der Diözese Rottenburg. 1958.

[2] La Maison-Dieu 55.56 (1958).

[3] Véase R. FRANCO. *¿Nostalgia de la Confesión?:* Proyeccion 5 (abril 1955) 38-42.

[4] El retroceso es con todo relativo y no universal.

[5] Naturalmente busca también contribuir a la inteligencia mutua entre católicos y protestantes en un punto concreto en el que, inopinadamente, se ha producido un acercamiento, después de haber sido tanto tiempo de hecho, aunque la doctrina de los reformadores tal vez no lo pretendiera así, una piedra de escándalo entre las confesiones.

parte dogmático-histórica y otra práctica. Esta parte práctica se reduce en el congreso de Hohenheim a una sencilla crónica de la práctica actual de la confesión entre protestantes y católicos. En el de Vanves-Versalles, en cambio, reúne una serie de tentativas y ensayos para una renovación de la Liturgia penitencial.

1. Teología del pecado

En la parte dogmática, que es la que nos interesa más directamente, el primer trabajo corresponde en ambos congresos a la teología del pecado. En el Congreso de Hohenheim está este trabajo a cargo del profesor H. Surkau, por parte de los protestantes, y del P. K. Rahner, por parte de los católicos. El trabajo de ambos debería ser paralelo, pues el tema es el mismo [6], pero en realidad el profesor Surkau insiste en la exposición de la doctrina del pecado, tocando sólo muy de paso el perdón del «pecado» (más que de los pecados), mientras que el P. K. Rahner, por el contrario, pasa por alto la teología católica del pecado para insistir en la del perdón de éste por el sacramento de la Penitencia.

En el Congreso de Vanves-Versalles este trabajo preliminar está a cargo de A. Lefèvre, S. J., profesor en la Facultad de Teología de Chantilly [7].

Una comparación entre el estudio de H. Surkau y el de A. Lefèvre pone enseguida de manifiesto, si no la oposición de las dos posiciones, sí la absoluta diversidad de puntos de vista.

El profesor Surkau insiste principalmente en la profunda radicación del pecado en la naturaleza humana, un tema bien arraigado en la teología evangélica. «El mal está enraizado en el centro del corazón del hombre. No es una parte del hombre, está radicalmente en él» [8]. Es desobediencia y egoísmo [9], rebeldía y autonomía [10], es sobre todo la actitud fundamental del fariseo, cuyo pecado, como dice Bultmann [11],

---

[6] H. Surkau, *Sünde und Sündenvergebung im Neuen Testament.* K. Rahner, *Das katholische Verständnis von Sünde und Sündenvergebung im Neuen Testament und in der Busspraxis der alten Kirche.*

[7] A. Lefèvre, S. J., *Péché et pénitence dans la Bible:* La Maison-Dieu 55 (1958) 7-22.

[8] *Die Sündenvergebung in der Kirche* p. 8. (En adelante citaremos: *Hohenheim.*) Compárase con la doctrina de Lutero: «No es la naturaleza del hombre, ni su substancia, pero pertenece a su esencia»: E. Seeberg, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen* (Stuttgart 1950) 103-113.

[9] *Hohenheim* p. 10.

[10] Id. p. 11.

[11] *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1954) 374. Citado por Surkau, *Hohenheim* p. 13.

no está en su ética, sino en su dogmática. Su religión que les debería llevar a la inquietud, abrirlos a Dios, los cierra frente a Dios. Por eso el mal no es algo bajo y vulgar, sino precisamente lo noble y elevado en el hombre, que sirve al hombre para poderse afirmar frente a Dios [12]. El mal es, finalmente, un destino tomado culpablemente sobre nosotros y del cual no nos podemos librar más. Por él somos al mismo tiempo miserables, traicionados e inficionados con la hostilidad contra Dios [13]. La idea fundamental es, por lo tanto, lo absoluto del pecado y de la corrupción del hombre. El pecado (en singular) [14] no es un acto, sino una actitud del hombre frente a Dios y, además, una actitud radical de oposición a Dios. La descripción más exacta de esta actitud del hombre pecador frente a Dios la encuentra H. Surkau en los últimos versos del Prometeo de Goethe [15]. El pecado es «no preocuparse de ti», no temerle y amarle sobre todas las cosas. No confiarse a él [16].

A esta exposición objetó el profesor Karpp (evangélico) que omitía precisamente el problema del pecado postbautismal y consiguientemente la posibilidad de la realización de un perdón de los pecados en la Iglesia. A esta objección respondió el profesor Surkau que el pecado postbautismal, del cual se ocupa precisamente el instituto penitencial de la Iglesia católica [habría que añadir que también de la protestante], no tiene una importancia primaria en el Nuevo Testamento [17]. El P. K. Rahner, por su parte, no se atreve a decidir a primera vista si la conferencia de H. Surkau es totalmente aceptable desde el punto de vista católico. Esta indecisión es, hasta cierto punto, explicable dada la diversidad del punto de vista del que procede H. Surkau y el punto de vista del que suelen proceder las dogmáticas católicas. De todos modos no cree K. Rahner que la conferencia dé pie —como pensaban algunos de los asistentes a la discusión— para establecer diferencias fundamentales entre la concepción católica del pecado y la protestante. Y añadió literalmente: «¿Es posible confrontar así aquí la doctrina evangélica y la católica, cuando en los fundamentos generales no hay diferencia esencial?» [18].

La reducción del pecado a la infidelidad y la profunda radicación del pecado en la naturaleza humana, de manera que, aunque no sea la naturaleza misma del hombre ni su substancia, pertenezca a su esencia [19], recuerda tesis específicamente luteranas. Pero la limitación del

---

12 *Hohenheim* 12.
13 Id. 14
14 Id. 14.
15 «Und dein nicht zu achten, wie ich.»
16 *Hohenheim* 15.
17 Id. 73.
18 Id. 73
19 Véase la nota 8.

trabajo del profesor Surkau al pecado anterior a la primera justificación deja quizá abierto el campo para el estudio de otros aspectos del pecado y mitiga algo el radicalismo de la doctrina luterana en este punto, aunque sea sólo de una manera negativa.

Si H. Surkau insiste en el aspecto más subjetivo del pecado —radicación en el subjeto— y en su aspecto totalitario —oposición absoluta a Dios— A. Lefèvre analiza precisamente la oposición a Dios del pecado y la encuentra en la resistencia que el pecado opone al establecimiento del Reino de Dios. Es el aspecto social, o mejor dicho, eclesial del pecado, fundamental para entender su perdón precisamente en la Iglesia. La verdadera perspectiva para entender tanto el pecado como su perdón es la perspectiva del Reino de Dios que hay que establecer [20]. Precisamente en este aspecto de oposición o de obstáculo al Reino de Dios encuentra A. Lefèvre la noción de ofensa de Dios, con frecuencia mal entedida [21].

Dos notas distingue Santo Tomás en el pecado como ofensa de Dios: «Peccator... ex parte sua dupliciter contra Deum agit: primo quidem, in quantum eum in suis mandatis contemnit; secundo, in quantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi vel alteri: quod ad Deum pertinet, prout ille, cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur» [22]. De estas dos notas elabora A. Lefèvre precisamente la segunda partiendo de la Sagrada Escritura. Ese daño que se causa a alguno que pertenece a Dios, y, por tanto, de alguna manera al mismo Dios, no se la causa al individuo considerado aisladamente, sino al individuo, tanto el mismo que peca como aquel a quien se hace injuria, en cuanto relacionado con el Reino de Dios. Este aspecto real del pecado, descuidando mientras prevalece una mentalidad más individualista, se acentúa espontáneamente con el retorno de una mentalidad más comunitaria [23], y es una de las notas más constantes en

---

[20] La Maison-Dieu 55 (1958) 13.

[21] ¿Hay en la insistencia en afirmar que el pecado no puede afectar a Dios mismo de ninguna manera un recuerdo de la doctrina ambigua de Y. de Montcheuil? Lefèvre no habla del pecado en abstracto, sino en concreto, en el orden actual de la providencia. En abstracto podría darse una ofensa de Dios aunque existiera un solo hombre sobre la tierra sin relación posible a otros. En este caso quedaría siempre, como nota fundamental de todo pecado, la primera puesta por Sto. Tomás: «In quantum eum in suis mandatis contemnit.» Lefèvre parece querer explicar esta primera nota *exclusivamente* por la segunda: «es realmente una ofensa de Dios porque se opone eficazmente a su reinado en nosotros» (p. 13). Pero no desconoce el carácter bíblico de esa primera nota, pues al recorrer la predicación profética hace notar que Oseas y Jeremías ven en el pecado una infidelidad que *hiere* el amor de Dios como la infidelidad de una esposa (p. 8).

[22] 1.2 q. 47 a. 1. ad 1.

[23] Véanse las definiciones citadas por S. LYONNET, *De Peccato et Redemptione, I. De Notione Peccati* (Romae 1957) 88 not. 4. Sobre el influjo de

el Congreso de Vanves-Versalles. Es al mismo tiempo una de las bases más claras para explicar la necesidad de un perdón, no meramente interno e invisible, comunicado por Dios inmediatamente al alma, sino de un perdón visible en la visibilidad de la Iglesia. Con razón insiste, pues, A. Lefèvre, dentro de esta misma línea, en el aspecto cultual de todo pecado, que ha de repercutir en el modo mismo del perdón [24]. Cuando a este aspecto del pecado se añade, tratándose del pecado de un cristiano, la «simpatía» de todo el cuerpo místico, se explica el influjo de esta concepción en la auténtica renovación del sacramento de la penitencia aun en las iglesias protestantes [25].

J. de Baciocchi, S. M., lleva demasiado lejos este aspecto eclesial del pecado al relacionarlo con otro problema distinto del aspecto eclesial, aunque relacionado con su aspecto cultual, el problema de la excomunión. Empieza su artículo definiendo el pecado: «Pecar es ofender a Dios y quebrantar su alianza. Cuando el pecado es objetiva y subjetivamente suficientemente grave para entrar en la categoría de pecado mortal, entonces arrastra a su autor a las «tinieblas exteriores» en una situación de desgracia comparable a la de los no bautizados: el pecador se ha excluído prácticamente de la alianza divina, está en rebelión» [26]. Esta comparación del estado del pecador con el de los no bautizados puede originar confusiones [27] y no es necesaria para acentuar el carácter eclesial del pecado.

J. Lecuyer, C. S. Sp., insiste también en que «el pecado no es solamente un mal para el pecador. Hace violencia a toda la humanidad y, cuando se trata de un cristiano, de alguna manera a toda la Iglesia, de la que se hace un miembro muerto, privado de la vida de Dios, incapaz de llenar su función en el cuerpo de Cristo, en el que cada cristiano tiene una función propia. Esta solidaridad ha sido sentida vivamente desde el principio de la Iglesia» [28].

De una manera un poco más confusa, que no distingue entre repercusión eclesial del pecado y responsabilidad colectiva, A. M. Ro-

---

una mentalidad más comunitaria en la liturgia actual conf. F. HOFMANN, *Glaubensgrundlagen der liturgischen Erneuerung:* Fragen der Theologie heute (Colonia 1957) 485-517, sobre todo 496-508.

[24] La Maison-Dieu 55 (1958) 20.

[25] M. THURIAN, *La Confession* (Neuchatel 1953) c. 2. La comunidad en el pecado no la funda M. Thurian en un vago sentimiento de culpabilidad colectiva, sino en el fundamento objetivo del cuerpo místico que sufre todo él cuando alguno de sus miembros sufre. La narración de Sozomeno, citada por el mismo M. Thurian al final de este capítulo, nos manifiesta la extraordinaria sensibilidad de la antigua disciplina penitencial para expresar este sentimiento de dolor comunitario. *Hist. Eccle.* 7, 16 (MG 67, 1457s).

[26] La Maison-Dieu 55 (1958) 23.

[27] Conf. Concilio Tridentino sess. 6, can. 28 (D. 838).

[28] La Maison-Dieu 55 (1958) 43.

guet, O. P., hace notar que muchas de las objeciones contra la frecuencia de la confesión proceden de una mentalidad individualista, que olvida nuestra solidaridad con el pecado del mundo [29]. Hay aquí un cambio de orientación. De la repercusión de mi pecado en la Iglesia se pasa a la repercusión de los pecados de los demás en mí. Esto es verdad. La repercusión de mi pecado en los demás lleva como consecuencia lógica la repercusión de los pecados de los demás en mí [30]. Pero como respuesta a las dificultades contra la frecuencia de la confesión presenta no pequeñas dificultades. En primer lugar: la época de la Iglesia que más intensamente vivía este sentimiento de responsabilidad y de solidaridad con los demás es la que menos frecuentaba el sacramento de la penitencia, aunque tomara una parte muy activa en la penitencia de los demás. En segundo lugar: el sentirme solidario de los pecados de los demás me debe empujar a la oración, a la expiación, a la participación activa en la satisfacción de todos los penitentes de la Iglesia, pero no se ve cómo me pueda empujar precisamente a recibir personalmente el sacramento de la penitencia. Es, por tanto, una idea que podrá influir más bien en otro aspecto de la renovación del sacramento de la penitencia: en la renovación de su aspecto comunitario [31].

La misma preocupación por hacer salir al cristiano de una concepción individualista del pecado para hacérselo comprender como un obstáculo para el Reino aparece en el «Carrefour» en torno al tema: «Confesión y Revisión de vida» [32] y en la «Idea de una preparación colectiva y litúrgica de los adultos a la penitencia». Como fruto de esta preparación colectiva y litúrgica se pone precisamente «el subrayar el carácter colectivo del pecado, lo que por una parte revela una nueva dimensión de su perversidad y sin embargo libera la conciencia de un vano sentimiento de culpabilidad solitaria, vergonzosa y clandestina» [33].

Finalmente este aspecto eclesial del pecado ha sido recogido en la conclusión sexta del congreso: «Como obstaculiza la venida del Reino, el pecado no atañe solamente al pecador, sino a la Iglesia entera» [34].

En el congreso de Hohenheim hubiera correspondido a K. Rahner la exposición, por parte de los católicos, de este aspecto del pecado, pero, como ya dijimos, Rahner preocupado tal vez por llenar el vacío que había dejado la conferencia del profesor Surkau en torno al per-

---

[29] Id. 56 (1958) 64.67.

[30] Véase la crítica de Daniélou al libro del Dr. HESNARD, *Morale sans péché*, en *Monde Moderne et Sens du Péché* (Semaine des Intellectuels Catholiques 1956) 185-186.

[31] Tal vez fuera más útil para despertar el espíritu penitencial insistir en la propia culpabilidad según el espíritu del can. 7 del Concilio de Cartago del año 418 (D. 107).

[32] La Maison-Dieu 56 (1958) 74.

[33] Id. 81.

[34] Id. 128.

dón de los pecados en la Iglesia, omite toda discusión sobre la naturaleza misma del pecado para concentrarse en el problema del perdón. Con todo, la concepción del pecado, que se supone a toda su exposición del perdón del pecado en la Iglesia, tiene indiscutiblemente como carácter fundamental este carácter eclesial de todo pecado de un cristiano.

Este aspecto eclesial y colectivo del pecado es, pues, una de las notas más características y constantes del congreso de Vanves-Versalles y ciertamente no es ajena al de Hohenheim por el lado católico. Por el lado protestante no había unidad de criterio. H. Surkau pensaba, según manifestó en la discusión que siguió a la disertación de H. von Campenhausen, que la concepción del pecado como perturbación de la comunidad es una noción ajena al Nuevo Testamento, aunque sea ella precisamente la que funda el Instituto Penitencial de la antigua Iglesia. H. von Campenhausen no estaba de acuerdo con esta distinción. Todo pecado, dijo, tiene necesariamente una relación a la comunidad. No se puede cometer ningún pecado que no toque la relación con los hermanos [35].

Prescindiendo de sus posibles y aun reales exageraciones y desviaciones, es esta idea eclesial del pecado una de las que más pueden y deben contribuir a la renovación del espíritu penitencial. La idea, por lo demás, se inscribe espontáneamente en las nuevas orientaciones de la eclesiología [36] y éstas, a su vez, en un despertar general del sentimiento colectivista y comunitario [37].

Otra idea menos precisa, pero también constante en el congreso de Vanves-Versalles y perceptible en el de Hohenheim, es la consideración del pecado como una actitud interior permanente y al acto pecaminoso como el síntoma de una larga evolución interior. El pecado fundamentalmente no es el acto fugaz de un momento, aun el acto interior, sino la actitud habitual del alma que ha hecho posible ese acto en un momento determinado.

Esta manera de entender el pecado es una reacción contra el atomismo moral que no entiende más que de actos aislados, separados totalmente de la corriente vital de donde proceden, y conformes o disconformes con una serie más o menos detallada de preceptos particulares. Así A. Roguet, O. P., cree que las objeciones contra la frecuencia de la confesión se apoyan por una parte, como ya dijimos, en una concepción individualista del pecado y por otra en una especie de

---

[35] *Hohenheim* 74.

[36] Como idea de conjunto y bibliografía en torno a este tema puede verse: O. SEMMELROTH, *Um die Einheit des Kirchenbegriffes:* Fragen der Theologie heute (Colonia 1957) 319-335.

[37] Una obra como *Le Phénomène Humain* de T. de Chardin, presupone ya una mentalidad preparada para aceptar sus profecías sobre lo «más allá de lo colectivo, lo Hiper-personal».

atomismo moral, «es decir, una visión de la vida moral como hecha de actos distintos, una visión del pecado como si consistiera en faltas particulares, en trasgresiones catalogables y enumerables por relación a una ley hecha de prohibiciones de detalle y comparable a una reglamentación policiaca, o a tarifas penitenciales, que recaen sobre faltas independientes las unas de las otras. La vida moral es una vida, es decir, posee una continuidad, raíces profundas y revela tendencias constantes. El pecado no está hecho de pecados aislados y determinables en cada momento. Si se pueden distinguir en él actos, especialmente cuando se trata de precisarlos para acusarlos, se puede considerar también el pecado como un estado. Todas estas dificultades suponen igualmente que el pecado coincide estrictamente con el acto, que no posee ni antecedentes ni prolongaciones en la vida psicológica o moral» [38].

Dos consecuencias se pueden deducir de esta idea y encontramos alusiones a ambas en el congreso de Hohenheim. La primera es el peligro real de superficialidad cuando se examina la conciencia por un catálogo de faltas concretas y se pasan por alto las disposiciones y orientaciones profundas del alma. Con razón dice, pues, W. Böhme (evangélico) que «la diferencia entre pecados veniales y mortales puede dar ocasión a la superficialidad en el concepto de pecado. Ciertamente no todos los pecados son iguales y en los pecados "graves" se traspasa un límite que conoce perfectamente el Nuevo Testamento [Catálogos de pecados]. Pero no tenemos que dejarnos engañar por esto para dejar de ver que en una vida en la que no hay ni adulterios, ni robos, etc., puede haber muchas cosas en desorden, y aun en desorden grave. Que puede haber una carencia de fe, amor y esperanza que separe más al hombre de Dios que cualquier pecado flagrante» [39].

La segunda consecuencia podemos verla en una alusión de K. Rahner en su conferencia, aunque él hace esta alusión desde el punto de vista histórico de la práctica penitencial en los primeros siglos cristianos. «En este canon de pecados —dice— que son amenazados con la excomunión no se trata en primer lugar, al menos en el Nuevo Testamento, de los actos singulares pecaminosos en el sentido de la actual moral católica, cuando ésta cataloga simplemente los pecados desde el punto de vista objetivo, sino que se eleva a una actitud total que caracteriza la vida de un hombre y la hace simplemente incompatible con la ley cristiana» [40]. Como esta afirmación es tocada sólo de paso en orden a otro problema distinto, no cree K. Rahner necesario

---

[38] La Maison-Dieu 56 (1958) 66-67.

[39] *Hohenheim* 61. W. Böhme se refiere sobre todo al criterio «social» con que se suele medir la «honorabilidad» de una persona. Un egoísmo constante y refinado puede ser, sin embargo, más grave que un robo ocasional, aunque la sociedad no lo considere así.

[40] Id. 45.

detenerse a explicar su acuerdo real con la doctrina del Tridentino sobre la materia obligatoria del sacramento de la penitencia [41].

Esta concepción del pecado como actitud, no siempre traducible en actos concretos, se encuentra dispersa acá y allá en la literatura católica contemporánea [42] y es la reacción espontánea y legítima contra una concepción minimista y excesivamente esencialista de la moral. Es una idea fundamental para valorar justamente la gravedad y el peligro del pecado venial habitual como síntoma de una peligrosa evolución interior y no únicamente como preparación o disposición para el pecado mortal [43]. Deja además entrever el misterio de la separación de un alma de Dios. ¿Se separa un hombre de Dios porque comete un pecado concreto, o comete cualquier pecado concreto porque en lo más íntimo de su ser ha precedido una misteriosa, pero definitiva ruptura con Dios? [44].

La historia de este problema y el influjo que en él ha tenido el pensamiento personalista de M. Scheler los ha descrito brevemente Fr. Böckle [45]. En el congreso de Vanves-Versalles el influjo parece ser más difuso, por un clima general de valoración de lo existencial más que por influjo directo de una dirección filosófica concreta.

W. Schöllgen en un artículo sobre este tema hace notar que ya en el año 1823 J. B. Hirscher dedicó a este problema un trabajo casi monográfico. Al comentarlo hace notar que, junto al elemento histórico-vital del desorrollo interior, hay otro hecho fundamental de la vida moral que no puede ser olvidado, es decir, que no se da únicamente el proceso evolutivo de un desarrollo interior, sino también actos auténticos, que como bloques poderosos en una corriente emergen del movimiento fluído. Actos que surgen como una poderosa aspiración del alma, de una decisión que hunde sus raíces hasta las últimas posibilidades de reflexión y de concentración espiritual, en un proceso de concentración creadora dirigido a un fin determinado y poderoso [46].

---

[41] El pensamiento de K. Rahner sobre este problema se puede ver en sus artículos sobre la penitencia reunidos en *Schriften zur Theologie* II³ (Einsiedeln 1958) 227-246; 279-297.

[42] En novelas como *La Farisea* y *Nido de víboras* de F. Mauriac. Un fino análisis de la mentalidad farisaica se puede ver en D. VON HILDEBRAND, *True Morality and its counterfeits* (Nueva York 1955) c. 1.

[43] STO. TOMÁS, 2.2. q. 105; a. 1 ad 2.

[44] S. Juan en su primera carta parece suponer esta segunda alternativa: «Todo el que permanece en El no peca... Todo el que ha nacido de Dios no obra pecado porque el germen de Dios permanece en él y no puede pecar porque ha nacido de Dios», 1 Io 3, 6.9.

[45] *Bestrebungen in der Moraltheologie* en: Fragen der Theologie heute (Colonia 1957) 425-446.

[46] *Sünde als isolierte Tat und als Sympton einer inneren Entwicklung:* Aktuelle Moralprobleme (Düsseldorf 1955) 54-59.

La tendencia debe ser la síntesis de ambos puntos de vista. Ni aislar el acto de un proceso interior que puede ser más grave de lo que aparece, ni desvalorizar tampoco el acto concreto como expresión de la tendencia íntima del alma y aun como expresión de un cambio de orientación radical de la misma alma.

Que el peligro de desvalorizar los actos como expresión de la situación auténtica interior no es imaginario aparece claro en algunos aspectos de la literatura contemporánea [47], y ya mucho antes en el mismo J. B. Hirscher, para quien la única razón de distinción entre pecados graves y leves se toma de la voluntad de donde proceden y no de la gravedad objetiva del acto [48].

Terminamos esta primera parte con una exacta reflexión del P. Laplace, S. J., que insiste en la necesidad de dar un sentido y un conocimiento sobrenatural del pecado y no meramente un conocimiento psicológico o moralizante. Esta penetración requiere evidentemente tiempo dedicado a la meditación y sobre todo a la oración [49].

---

[47] Graham Greene en su novela *Brighton Rock* pone en labios del confesor, que quiere consolar a Rosa de la muerte desesperada de su marido, una historia que es el Leitmotiv de su obra: «Hubo un hombre, un francés —tú no lo conoces, hija mía—, que tenía la misma idea que tú. Era un hombre bueno, un hombre santo, y vivió en pecado toda su vida porque no podía soportar la idea de que algún alma pudiera sufrir condenación. Este hombre decidió que si algún alma se había de condenar, él también tenía que ser condenado. Nunca se acercó a los sacramentos, nunca se casó por la Iglesia. Yo no sé, hija mía, pero algunos pensaban que él era... bueno, un santo. Yo creo que murió en lo que se dice que es pecado mortal... No estoy seguro. Fué en la guerra. Quizá...» Aun prescindiendo de otros aspectos, bajo este punto de vista los hechos pecaminosos se esfuman sobre el fondo impreciso de una oscura corriente interior, de un vago sentimiento de compasión universal, que es el que en definitiva decide sobre la verdadera situación del hombre. Los actos llegan en este sentido aun a perder el carácter de síntomas. Tampoco es menor, sin embargo, el peligro de atomizar la vida espiritual en una serie de actos aislados, inconexos, que no traducen la verdadera realidad interior, pero que son más fáciles de manejar y de catalogar que ese fluir confuso de la corriente vital. Por eso es comprensible que algunos tratadistas prácticos de moral se sientan incómodos ante este problema.

[48] Véase la crítica de J. KLEUTGEN a la obra de Hirscher en: «Theologie der Vorzeit»[2] (1872) n. 276 p. 404ss.

[49] La Maison-Dieu 56 (1958) 86s. Otros aspectos de la teología del pecado que aparecen en el congreso de Vanves-Versalles son o más conocidos o menos característicos y constantes. Son interesantes los que expone CH. MOELLER en su artículo: *Precher la Pénitence:* La Maison-Dieu 55 (1958) 108-139, sobre todo en 117-120, en que partiendo de la literatura contemporánea hace ver la desesperación del pecado sin Dios, del pecador responsable solo ante sí, sin encontrar quien le pueda perdonar su pecado.

2. Penitencia y Comunidad

Del aspecto eclesial del pecado se pasa espontáneamente al aspecto eclesial de la penitencia. En un congreso dedicado a la renovación litúrgica del sacramento de la penitencia era de esperar que este aspecto fuera predominante y que se hiciera un esfuerzo por incluir la penitencia en la tendencia comunitaria de la renovación litúrgica general.

El congreso de Vanves-Versalles señala en primer lugar con gran acierto las limitaciones indispensables que, por su carácter actual, impone el sacramento de la penitencia a su celebración comunitaria:

1. No se puede introducir nada que pueda atentar contra el sigilo sacramental.

2. Tampoco se puede pensar en una absolución sacramental dada a muchos penitentes a la vez, fuera de los casos previstos por el derecho actual.

3. Aun la misma satisfacción, si se realiza de alguna manera comunitaria, tendrá que ser modificada en privado por el confesor para adaptarla a la diversidad de los penitentes [50].

Un cierto ambiente comunitario ya tiene en muchas ocasiones el sacramento de la penitencia. Pensemos, por ejemplo, en las preparaciones colectivas al sacramento en ejercicios, misiones, catecismos, etc. Pero el problema que pretende abordar el congreso de Vanves-Versalles es el de dar a este ambiente comunitario una expresión litúrgica o, más axactamente, preparar el camino para esta expresión litúrgica, ya que en la actual disciplina litúrgica la reforma no puede venir más que de Roma.

No vamos a entrar en detalles sobre los distintos proyectos y realizaciones presentados al congreso. Dos cosas distintas se proponen:

1. La preparación colectiva y litúrgica de los adultos a la penitencia.

2. La celebración del sacramento de la penitencia.

La primera no crea grandes problemas y de hecho se realiza, como ya hemos dicho, en muchas ocasiones. Le falta el carácter estrictamente litúrgico, pero este carácter falta también en la «sugestión» hecha en el congreso a propósito de la preparación colectiva y litúrgica, y quizá la única novedad en ella es el subrayar el carácter colectivo del pecado [51]. Un carácter más litúrgico, o mejor paralitúrgico, tienen al-

---

[50] La Maison-Dieu 56 (1958) 77.
[51] Id. 80s.

gunos de los ensayos de preparación colectiva realizados en Petit-Colombes y en Bagé-le-Châtel [52].

La celebración comunitaria del sacramento mismo crea problemas más fuertes reconocidos en el mismo congreso. En las conclusiones de éste se nota la tendencia a considerar el sacramento de la penitencia como una condensación especial del espíritu general de penitencia que anima a toda la vida litúrgica de la Iglesia [53]. En cambio, el deseo de una nueva formulación litúrgica del sacramento, que exprese con más claridad su aspecto eclesial, no se expresa en ninguna conclusión. Sólo algunas alusiones imprecisas: «Conviene confesarse no sólo delante de Dios, sino delante de la Iglesia.» «La confesión se hace en el secreto del confesonario; es, sin embargo, un acto que concierne a la Iglesia y que se inserta en la vida penitencial de la Iglesia entera» [54].

Los ensayos propuestos de celebración colectiva o comunitaria del sacramento de la penitencia adolecen de una elaboración de laboratorio, artificial, que no brota de una íntima necesidad del pueblo cristiano. Todavía el renacer mismo del espíritu comunitario está en gran parte reducido a minorías y, dentro de la línea de evolución de la liturgia hacia lo comunitario, el sacramento de la penitencia es tal vez el objetivo más difícil. Pero no es poco que se inicie un movimiento que hace pocos años era aún inconcebible [55].

---

[52] Id. 88-92.

[53] Véase la segunda conclusión general del Congreso: La Maison-Dieu 56 (1958) 125.

[54] Id. 129s.

[55] Ya antes del congreso de Vanves-Versalles, a principios de 1958, propone H. Schürmann una reforma de la liturgia penitencial paralela a la reforma de la Misa. La renovación litúrgica descubre que la forma propia de la celebración litúrgica no es la misa rezada privada, sino la Misa solemne comunitaria, y empieza, aunque todavía por tanteos y a veces de una manera poco feliz, a «reelaborar» la Misa rezada según las normas de la solemne. De una manera análoga habría que reelaborar la liturgia penitencial. Pero está de tal manera «privatisada» [«privatisiert»] que se puede uno preguntar dónde está en el sacramento de la penitencia la forma análoga de la Misa solemne que dé la pauta para su renovación litúrgica. Esta forma la encuentra el autor del artículo en la ceremonia de la expulsión y admisión de los penitentes, aún conservada en el Pontificale Romanum. H. Schürmann va más lejos que el congreso de Vanves-Versalles al proponer que, tanto la imposición como la realización de la penitencia y la absolución, se coloquen de nuevo en el ambiente público de una comunidad que se preocupa y ora por los penitentes. H. SCHÜRMANN, *Osterfeier und Busssakrament* LitJahrb 8 (1958) 11-18. P.-M. Gy, O. P., cree que quizá no sea demasiado difícil refundir y aligerar todo el rito penitencial del Pontificale Romanum en un sentido pastoral y popular, conservando al mismo tiempo su carácter de liturgia y el sentido propio de la iglesia local. La Maison-Dieu 56 (1958) 17.

Como fundamento teológico del aspecto eclesial de la penitencia se propone, además de la doctrina general sobre la Iglesia como fuente de las gracias sacramentales, el carácter eclesial, más aún, cultual, del pecado, que exige una reconciliación no meramente interior, sino eclesiástica y litúrgica.

Es A. Lefèvre quien con más vigor expone esta idea. Parte de la predicación de los profetas contra los pecados de Judá, que hacen odiosos a Jahve sus sacrificios y manchan el santuario, aunque se trate de pecados que no tienen aparentemente ninguna relación directa con el culto. Para el pecado considerado en esta perspectiva eclesial y cultual, que es quizá la más completa y la más profundamente religiosa, la penitencia pasa por la *excomunión*. El caso del pecador de Corinto es una confirmación de esta doctrina (1 Cor 5, 1-13). La excomunión es una medida de clemencia tanto en favor del penitente, para que no beba su propia condenación acercándose al altar, como en favor de la comunidad, que reacciona vitalmente contra la herida que le inflige el pecado en uno de sus miembros. La Iglesia ha sido herida hasta la fuente misma de su vida por este pecado, y es a ella, por tanto, a quien pertenece juzgar sobre la exclusión de este pecador, y ella sola, normalmente, puede volver a abrir al penitente el acceso al banquete sagrado donde se consuma la unión [56].

Un paso más en la fundamentación teológica del aspecto eclesial del sacramento de la penitencia es la determinación del efecto de la absolución. J. de Baciocchi afirma, aunque sin ulterior explicación, que «Cristo por el ministerio del confesor admite de nuevo a su mesa al pecador arrepentido, le toma de nuevo entre sus miembros vivos, sus amigos. Tal es el papel de la absolución que devuelve la *pax Ecclesiae*» [57].

K. Rahner es el que ha dedicado más atención a la fundamentación exegética de esta doctrina, siguiendo en general la dirección de B. Poschmann. A esta fundamentación dedica precisamente su conferencia en el congreso de Hohenheim. En la exegesis de Mt 18, 18, que es su punto de partida, combina la explicación de *atar-desatar* como *excluir de la comunidad-recibir en la comunidad,* con la significación

---

[56] La Maison-Dieu 55 (1958) 20-22.

[57] Id. 30. Con demasiada dureza juzga esta doctrina el P. S. González en su tratado de Paenitentia: *Sacrae Theologiae Summa*[3] (BAC, Madrid 1956) IV, n. 93 nota 4, al calificar la sentencia de B. F. M. Xiberta: «Absolutionem secum ferre non solum infusionem gratiae sed etiam reconciliationem cum Ecclesia» como contraria a la sentencia común de los teólogos. Sto. Tomás expresamente dice al hablar del sacramento de la penitencia: «Per sacramentum homo non solum Deo, sed etiam ecclesiae oportet quod reconcilietur. Ecclesiae autem reconciliari non poterit nisi sanctificatio ecclesiae ad eum perveniat» 4, d. 17 q. 3 a. 3 sol. 2 ad 3.

demonológica: *ser arrojado al reino de las fuerzas diabólicas*. El texto de Io 20, 23 lo asimila K. Rahner en su exegesis a Mt 18, 18 [58].

La crítica de esta interpretación, en la discusión que siguió a la conferencia de K. Rahner, la inició el profesor Surkau con la pregunta: ¿Significa realmente atar-desatar ser arrojado al reino de los demonios? ¿No es mejor que esta concepción dualista del mundo la mentalidad vetero testamentaria el fondo exacto para entender este texto? Según el Antiguo Testamento el mal está en el corazón del hombre. Atar y desatar significa, según la mentalidad del Antiguo Testamento, dar decisiones jurídicas, decidir lo que corresponde al derecho de Dios, o no. Por esto no se puede entender esta palabra de un destierro. Además Jesucristo quiere precisamente suprimir la separación. A esta pregunta respondió el P. Rahner que el fundamento demonológico está fuertemente acentuado en la Sagrada Escritura, tanto en S. Pablo, que habla de un entregar a Satanás, como en Jesús, que había venido para destruir la obra del demonio. Rahner citó muchos textos demonológicos de la Escritura y preguntó: ¿Son estos textos expresión de una visión del mundo que hay que 'desmitologuizar', o son otra cosa? Es comprensible que una visión demasiado personalista del pecado exija una desmitologuización. Ciertamente el mal brota del corazón, pero cuando el mal se engríe en el mundo, entonces no se comprende por qué esta concepción demonológica tenga que estar en oposición con las explicaciones del profesor Surkau. Atar y desatar, terminó el P. Rahner, en el sentido de declarar prohibido o permitido sería demasiado sutil y abstracto [59].

A pesar de la dirección netamente eclesial del sacramento en el congreso de Vanves-Versalles, la interpretación de atar-desatar no toma en él la dirección indicada por Rahner. J. Lécuyer, que se refiere expresamente a este texto, prefiere otra explicación: «El sacerdote no tiene ningún poder de condenar al culpable arrepentido, sino únicamente el poder de absolverlo, si parece sinceramente arrepentido. Es verdad que se podría tener la tentación de interpretar en un sentido diferente las palabras de Cristo al dar a sus apóstoles el poder de atar y desatar, de perdonar y retener, lo que parecería indicar un doble poder: no solamente el de perdonar, sino también el de condenar. Ahora bien, los exegetas no son favorables a esta interpretación. Muchos estudios recientes han mostrado que aquellas fórmulas que implican la oposición de los contrarios no significan en realidad más que la totalidad. En el caso presente las fórmulas atar-desatar, retener-perdonar expresan que los apóstoles reciben la totalidad de los poderes

---

[58] *Hohenheim* p. 38. No es necesario entrar en detalles sobre la fundamentación que K. Rahner da a esta exegesis. Un resumen breve de su pensamiento se puede ver en LTK², *Busssakrament*, 2 col. 829-832; 835-837.

[59] *Hohenheim* 76s.

necesarios para introducir en el reino de Dios, es decir, para perdonar los pecados; pero de hecho ningún poder les ha sido concedido para mantener a los hombres en el estado de pecado o para entregarlos a la perdición» [60].

J. Lécuyer cita en confirmación de esta teoría los trabajos de G. Lambert y de P. Bocaccio [61]. Este último, que no ha publicado la segunda parte de su artículo, no toca en la primera el problema de atar-desatar ni hace afirmaciones generales que se puedan extender a este par concreto.

La sentencia de G. Lambert no es exactamente la misma de J. Lécuyer. Para él atar-desatar en Mt 16, 19 significa la totalidad del poder concedido a Pedro, pero en Mt 18, 18 significa la totalidad de actos puestos por los discípulos (no sólo por los apóstoles) en la unión y la caridad. Por consiguiente, tampoco se reduce a los actos de perdón estrictamente. Los argumentos aducidos por G. Lambert para extender el principio de totalidad significada por los contrarios al par concreto atar-desatar no son convincentes. Se reducen: 1. Al verso 40 de la Antígona de Sófocles, un texto críticamente dudoso y en todo caso bien lejano del mundo conceptual y lingüístico del evangelio. No parece por tanto «une constatation qui étonne» el que nadie haya relacionado este verso de Antígona con el atar-desatar del evangelio. 2. En el Egipto antiguo el Visir del Faraón es llamado: «El príncipe que desata lo que está atado». Este texto tampoco es muy convincente, pues en él falta precisamente lo que se busca: la oposición entre atar y desatar.

Por esto, mientras no se puedan aducir otras pruebas concluyentes parece más razonable atenerse al sentido o a los sentidos que estas palabras tenían en el ambiente que rodeaba a Cristo y a sus discípulos [62].

La razón última por la que J. Lécuyer prefiere la exegesis de G. Lambert es más bien de orden teológico que exegético: el deseo de suavizar todo lo posible la idea de juicio en el sacramento [63]. Es

---

[60] La Maison-Dieu 55 (1958) 53s.

[61] G. LAMBERT, *Lier-délier. L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires:* Vivre et Penser 3 (1943-1944) 91-103. P. BOCACCIO, *I termini contrari come expressioni della totalità in ebraico:* Bibl 33 (1952) 173-180. El P. Bocaccio, que no ha publicado la segunda parte de su artículo, no toca en la primera parte el problema de «atar-desatar» ni hace afirmaciones generales que puedan extenderse a este binomio.

[62] Sobre los sentidos rabínicos véase: STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (München 1922) 738s.

[63] Es sobre todo la tendencia de P. CHARLES, *Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence.* NouvRevTh 75 (1953) 460-466. K. MÖRSDORF, a quien también cita J. Lécuyer, defiende que, dada la actual distinción entre potestad judicial y potestad administrativa, desconocida aún en tiempo del

cierto que el Tridentino no insiste en la potestad bifaria como lo hacen muchos teólogos posteriores [64], pero aun así las afirmaciones del Concilio, dispersas a lo largo de la sesión XIV [65], más bien acentúan la comparación del juicio, aunque con la analogía necesaria, que la comparación con el médico, que prefiere J. Lécuyer [66].

Es interesante comparar esta mentalidad de J. Lécuyer con las afirmaciones de W. Böhme (evangélico) en Hohenheim. Después de citar el texto de la Apología sobre la absolución [67], cita a Diekamp para concluir: «Yo diría que el final de este párrafo ["un juicio cuya finalidad propia es la liberación de culpa y pena"] se acerca en su formulación a aquello que se significa en la Apología con "Evangelii". Pero hay aquí de alguna manera una desviación del acento. *Naturalmente no negamos que se da también una sentencia judicial.* Hay un "perdonar" y un "retener" de los pecados, y el confesor al oír las confesiones tiene que considerar un momento si tiene que retener o si puede perdonar. Pero —y esto es para nosotros lo esencial— no hay que buscar el centro de gravedad de la acción en este momento porque el centro de gravedad de la acción de Cristo no está en su acción judicial, sino en que ha venido como Salvador» [68]. En la discusión siguiente se insistió por parte católica en la misericordia de este juicio en la práctica actual de la Iglesia, de modo que en realidad se puede hablar de una «amnistía general» y así queda lejos todo peligro de interpretación falsa en sentido legalista [69].

J. Lécuyer no representa tampoco toda la mentalidad del congreso de Vanves-Versalles. A.-M. Roguet prefiere expresamente la analogía

---

Tridentino, la absolución, como concesión de un beneficio, más bien corresponde a lo que hoy llamamos potestad administrativa. TrieThZeitsch 57 (1948) 335-348.

[64] Por una parte afirma expresamente que los sacerdotes han sido constituídos jueces: «qui pro potestate clavium remissionis *aut* retentionis sententiam pronuntient» (Sess. 14 c. 5: D. 899). Pero no es constante en esta terminología que implica la disyunción y en la misma sesión aplica la «retención» de los pecados a la imposición de la penitencia. (Id. c. 8: D. 905.) La terminología, tanto de los teólogos como de los padres del Concilio, es oscilante: THEINER, *Acta autentica Concilii Tridentini* 1, 534-558 (Teólogos) 562-579 (Padres).

[65] Sess. 14 c. 2: «Ante hoc tribunal tanquam reos sisti voluit» (D. 895); c. 7: «Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur...» (D. 903), etc.

[66] La Maison-Dieu 55 (1958) 54: «Si hay, pues, un juicio pronunciado por el sacerdote hay que compararlo más bien al juicio del médico sobre el enfermo que se le presenta, que al del juez que denuncia y castiga al culpable.»

[67] «Darum ist die Absolution eine Stimme des Evangelii, dadurch wir Trost empfangen, und ist nicht ein Urteil oder Gesetz», *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*[3] (Göttingen 1956) 273, 19-20.

[68] *Hohenheim* 62s.

[69] Id. 79.

del juicio a la del médico [70]. Pero tanto Lécuyer como Roguet están de acuerdo en rechazar toda potestad bifaria [71].

Para K. Rahner, en cambio, es esta potestad bifaria la que forma la base de su sistema. Es más, esta potestad bifaria se convierte para Rahner no en una mera alternativa (aut ligare, aut solvere), sino en una potestad consecutiva (atar para desatar), de manera que el sacramento de la penitencia pasa sucesivamente en cada caso por las dos fases de atar y desatar. La teoría de K. Rahner se puede reducir a estos puntos:

1. Un presupuesto sobre la noción de Iglesia: «La Iglesia no es una mera organización jurídica, sino una dimensión sobrenatural y escatológica cuya posesión coincide fundamentalmente con la salvación» [72].

2. La separación del pecador de la comunidad eclesial no es una medida puramente disciplinar, sino hecha en nombre de Cristo; es una misteriosa entrega a Satanás, con la intención, sin embargo, de salvar al pecador (1. Cor 5, 4s; 1 Tim 1, 20).

3. Esta separación es, pues, decisiva a los ojos de Dios. Es una sensibilización exterior de la situación interior y real del pecador con relación a la Iglesia. Una especie de «sacramento» negativo, que coincide con el «ligare» y el «retinere» de los textos evangélicos.

4. El catálogo de pecados que excluyen del reino de Dios y de los que excluyen de la Iglesia es prácticamente el mismo (Gal 5, 19-21; 2 Tim 3, 2-5, interpretando en este texto las palabras «et hos devita» de una medida *oficial* de separación). Por consiguiente, la separación de la comunidad eclesial no es una medida excepcional, sino normal para el pecado.

5. Esta separación no es definitiva. El levantamiento de la excomunión significa la reintegración en todos los privilegios de la caridad (2 Cor 2, 7s) [73].

La aplicación de este esquema a la práctica actual del sacramento no la hace K. Rahner en su conferencia de Hohenheim, y por esta

---

[70] La Maison-Dieu 56 (1958) 61s.

[71] Id. 55 (1958) 53s., 56 (1958) 61.

[72] *Hohenheim* 40.

[73] K. Rahner ve en este texto un testimonio, probablemente el único del Nuevo Testamento, del levantamiento de una excomunión. Para esto no es necesario que el pecador de que aquí se trata sea el mismo del 1 Cor 5, 1ss, aunque no cree que sea fácil probar que no se trata del mismo. No hace falta decir que la excomunión de que hablan tanto K. Rahner como Lefèvre no coincide con el concepto actual de excomunión disciplinar.

razón prescindo aquí de esta aplicación [74]. No se puede negar que Rahner ha elaborado cuidadosamente su teoría y que con ella hace justicia al sentido positivo de los términos atar y retener, un sentido que, aun desde el punto de vista meramente filológico, es el más aceptable y que no se puede rechazar por razones más o menos sentimentales. Pero, prescindiendo de las dificultades históricas que la teoría de Rahner puede tener [75], es siempre una teoría y por esa razón extraña encontrarla bajo el título de su conferencia: «Das katholische Verständnis von Sünde und Sündenvergebung...» [76]. En una conferencia interconfesional parece que hubiera sido mejor atenerse de una manera más sobria a lo que es esencialmente católico o, en todo caso, proponer una teoría como tal.

La teoría no fué sin embargo, al parecer, objeto de especiales ataques en la discusión siguiente, con excepción de los ya mencionados en torno al sentido de atar y desatar. El profesor v. Campenhausen concedió al P. Rahner que en la práctica de la Iglesia primitiva la recepción en la comunidad y la penitencia sacramental estaban en íntima relación. Con esto se hace patente, según el mismo v. Campenhausen, la diferencia entre la práctica penitencial de la Iglesia y el perdón que Cristo había concedido. Cristo no puso para el perdón ninguna condición [77]. Este problema de la penitencia eclesiástica como condición para el perdón absorbió todo el resto de la discusión sin que se llegara a ninguna conclusión [78]. No era de esperar otra cosa, pues la discusión derivó hacia el problema del mérito, un terreno en el que no es fácil por ahora un entendimiento entre católicos y protestantes [79].

La conclusión que se puede sacar de la comparación de los dos congresos en este punto es doble:

1. Acuerdo total en el aspecto eclesial de la penitencia y en la importancia de la intervención de la comunidad.

---

[74] Un ensayo de aplicación hace K. Rahner en su artículo: *Vergessene Wahrheiten über das Busssakrament: Schriften zur Theologie*[3], 2, p. 143-183, sobre todo 148-161.

[75] Los estudios del P. Galtier, en un sentido muy distinto, no se pueden descartar sin más. El libro de J. Grotz, *Die Entwicklung des Bussstufenwessens in der vornicänischen Kirche* (Freiburg 1955), espera todavía una revisión a fondo que exige un trabajo semejante al que se ha tomado el autor. El P. Rahner ha discutido su interpretación del Pastor de Hermas en ZkathTh 77 (1955) 385-431, pero en un terreno tan resbaladizo como es el de las alegorías y visiones de Hermas es difícil llegar a conclusiones satisfactorias. Por eso echamos más de menos que el P. Grotz no haya empezado su estudio por el Nuevo Testamento.

[76] *Hohenheim* 33.

[77] Id. 75.

[78] Id. 76.

[79] El libro de M. Lackmann, *Reformatorische Rechtfertigunslehre* (Stuttgart 1953) es sin embargo un gran paso en este sentido.

2. Desacuerdo en la explicación última de este aspecto eclesial. Para J. Lécuyer y A.-M. Roguet este aspecto no implica la potestad bifaria. Para K. Rahner, y quizá para A. Lefèvre, la implica. Pero el único que nos da una teoría elaborada es K. Rahner.

3. La fe y la caridad en la remisión de los pecados

La relación de la justificación del pecador ya bautizado con la fe no es un tema que aparezca con frecuencia en los tratados católicos de penitencia. Como el pecador bautizado no pierde el hábito de la fe si no es por un pecado directo contra ella, no se ve generalmente razón para insistir en una cosa que ya se presupone. Sin embargo, en orden a la pastoral de la penitencia era importante hacer resaltar que la fe es «fundamentum et radix omnis iustificationis». Esta fe que se pone como fundamento une a su carácter intelectual los caracteres de fe-confianza y de encuentro personal con Cristo [80].

En este sentido de fe-confianza habla J. Lécuyer cuando dice: «La contrición, que ha sido siempre necesaria para obtener el perdón, tiene que ir acompañada de la confianza en la misericordia divina. Por tanto, no hay remisión posible sin la fe en el amor misericordioso. De aquí la necesidad de predicar este amor» [81]. «El mismo acto de fe que hace ver la malicia del pecado como contrarrestando el designio de Dios, hace también aparecer este Dios como el amor misericordioso, siempre dispuesto a acoger al pródigo y a llevar sobre sus hombros la oveja perdida... De nada serviría reconocer la gravedad de la culpa, si, como Judas, no se tuviera esta confianza» [82].

A. Lefèvre da un paso más al identificar la confesión de los pecados y la confesión de fe: «Sin la fe no hay verdadera confesión de los pecados y el juicio sería de condenación. Pero la confesión hecha a un mandatario de la Iglesia es normalmente una confesión de fe en la misericordia de Dios y en la victoria de la redención» [83]. «La primera respuesta que requiere la predicación de la penitencia es por tanto un acto de fe. Esta se va a expresar en la confesión de los pecados... Pero esta confesión ¿se reduce a una mera declaración de culpabilidad? ¿No es también, y aun sobre todo, un confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in aeternum misericordia eius? En

---

[80] Sobre el carácter de Fe-confianza, que no hay que confundir con la fe fiducial condenada en Trento, véase H. King, *Rechtfertigung* (Einsiedeln 1957) 248s. y la literatura citada por él. Cirne-Lima, C., *Der personale Glaube. Eine erkenntnismetaphysiche Studie* (Innsbruck 1959).

[81] La Maison-Dieu 55 (1958) 46.

[82] Id. p. 47.

[83] Id. p. 16s.

todo caso para los judíos confesar sus pecados es dar gloria a Dios (Io 9, 24; Ios 7, 19). La confesión de los pecados se inserta en una confesión de fe y una proclamación de la alabanza de Dios. ¿Es verdaderamente sentido por muchos cristianos este aspecto profundamente religioso de la confesión?» [84]. Lo que añade, pues, acertadamente A. Lefèvre es que esta fe en la misericordia divina, de que nos ha hablado Lécuyer, encuentra su expresión precisamente en la confesión de los pecados. Sobre la causalidad de la fe en la remisión de los pecados se reduce a esta frase: «Sin esta fe la remisión de los pecados es imposible, la salvación ofrecida no es aceptada». La fe como aceptación de la salvación ofrecida es, naturalmente, la fe-confianza. Esta fe representa el primer paso en el camino de la justificación —de cualquier justificación— tal y como lo propone el Tridentino [85]. No solamente la aceptación de las verdades reveladas, sino la aceptación de las promesas, y ante todo, de la promesa de justificar al pecador, es decir la aceptación de la salvación ofrecida, es el primer paso para la justificación. Pero esta fe, que en la terminología protestante se llamaría general, es todavía muy distinta de la fe especial, de la vana fiducia, que condena el Tridentino.

Un punto de vista protestante [86] acerca de la relación entre la fe y el perdón de los pecados en la penitencia lo expuso en Hohenheim el Dr. W. Böhme. Empieza por afirmar que la penitencia consta de tres cosas: Confesión de los pecados, absolución y fe. Este esquema, aunque se aparte del que nos es generalmente conocido por la condenación del Tridentino [87], coincide realmente con el esquema, o con uno de los esquemas, de Lutero [88]. Al exponer la relación de la

---

[84] Id. p. 13s.

[85] La fórmula empleada por A. Lefèvre puede parecer peligrosamente cercana de la que utiliza la Apología Confessionis, Art. 4 «Nam fides non ideo iustificat aut salvat quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam» (*Die Bekenntnisschriften*... p. 171, 13-16). Pero el Tridentino pone también como primer paso hacia la justificación: «credentes vera esse quae divinitus revelata et *promissa* sunt» (Sess. 6 c. 6: D. 798). Muy distinta es la fe especial de los mismos protestantes: «Nos praeter illam fidem (in genere) requirimus ut credat *sibi* quisque remitti peccata. De hac fide speciali litigamus», *Apologia Confessionis* XII (*Die Bekenntnisschriften*... 263, 28-35).

[86] No digo: «el punto de vista protestante» porque es fácil que muchos protestantes no estén de acuerdo con las ideas de W. Böhme en este punto.

[87] Sess. 14, c. 3 y can. 4 (D. 896. 914): «Duas tantum esse paenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae agnito peccato, et fidem conceptam ex evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata.»

[88] «Confessio duo complectitur: alterum ut confiteamur peccata, alterum ut absolutionem seu remissionem peccatorum ab eo, cui confitemur, accipiamus tanquam ab ipso Deo et non dubitemus, sed firma fide credamus nobis vere remissa esse nostra peccata coram Deo in coelis», *Catechismus Minor*, De confessione: *Die Bekenntnisschriften*... 517, 10-18.

fe con el perdón de los pecados en la penitencia empieza por acentuar que ni la contrición, ni la confesión de los pecados, ni las obras satisfactorias, en cuanto aportaciones humanas, consiguen la gracia de Dios. Es Cristo el que nos ha conseguido un Dios benévolo. «Nadie puede confiar en su arrepentimiento, o en su confesión o reparación. Ninguna obra humana justifica, sino Dios es el que justifica a aquel que radica en la fe de Jesús» [89]. Esta fe decisiva para la justificación en la penitencia es aquella «que se abandona únicamente a la salvación de Dios en Cristo y a la palabra del perdón que pronuncia el confesor y que recibe el pecador como palabra gratuita del perdón de Dios» [90]. Al decir que esta fe es lo decisivo no quiere decir que aquel que se ha confesado y ha sido absuelto no tenga que hacer buenas obras y empezar una vida nueva: dar limosnas, ayunar, orar, etc. No se trata de eso. Tampoco se trata de que no deba tener contrición cuando quiere confesar. «De lo que se trata es de que sin la fe las obras no le sirven de nada» [91].

Dos cosas saltan a la vista en esta exposición: 1. La fe como fundamento de la justificación para poner a salvo la absoluta gratuidad de ésta. Sin embargo el evitar que esta fe, que tiene que garantizar la gratuidad, no se convierta en una *obra,* crea a los protestantes no pocas dificultades, a pesar de su empeño en llevar al máximum la pasividad de este recibir el don de Dios, que es la fe justificante [92]. 2. La falta de interés en acentuar el aspecto típico de la fe fiducial, es decir, la certeza subjetiva, absoluta, de la propia justificación [93]. Como por parte católica hemos notado una tendencia a insistir de nuevo en el aspecto de la fe-confianza, esta omisión por parte protestante de la «vana fiducia» parece indicar una aproxima-

---

[89] *Hohenheim* 63s.

[90] Id. íd.

[91] Id. íd.

[92] P. Althaus acumula las expresiones que describen esta «reine Passivität» de la fe justificante, pero tiene que reconocer, sin embargo, que es un «querer» (ein Wollen), y termina su descripción con esta frase: «la fe es la mano extendida del mendigo, que quiere que se la llenen» (*Die Christliche Wahrheit*[4], Berlín 1958, p. 600). Esta frase recuerda curiosamente expresiones semipelagianas, cambiando solamente la comparación del mendigo por la del enfermo: «Nec negari gratiam, si praecedere dicatur talis voluntas, quae tantum medicum quaerat, non autem quicquam ipsa iam valeat». Carta de Hilario, entre las cartas de S. Agustín, Epíst. 226 (CSEL 57, 470, 6-8). Pero Althaus, a diferencia de los semipelagianos, cree que esta actitud es totalmente imposible al hombre natural y es el milagro en él del Espíritu de Dios.

[93] El mismo P. Althaus al describir la fe justificante omite precisamente este aspecto. De muy distinta manera habla una dogmática protestante más conservadora, como es la de F. Pieper, *Christliche Dogmatik* (St. Louis, Missouri, 1946) 452.

ción de los puntos de vista, aunque aún quedan muchas cosas que no son mera diferencia de terminología.

A continuación nos expone W. Böhme con toda honradez la dificultad que en la teología protestante de los sacramentos supone la relación entre la fe y la absolución. Por una parte es la absolución la que, como la predicación, despierta la fe; por otra es únicamente la fe la que puede apropiarse la absolución. La fe es al mismo tiempo condición y efecto de la absolución. «Esta contradicción —dice W. Böhme— se resuelve si mirásemos a Dios. El es el que subordina entre sí fe y absolución. De su mandato procede la palabra del perdón. Pero El pone también en el corazón la fe con la cual podemos apropiarnos este perdón. Si en este complejo se quiere hablar de una «condición», hay que decir que esta no la realiza el hombre, sino Dios» [94]. De todos modos queda oscuro si Dios pone esta fe en el corazón del hombre como condición o como fruto de la absolución.

La relación de la caridad con el perdón de los pecados plantea siempre de nuevo el problema de la atrición. Dada la primacía de la caridad como principio formal metodológico de la teología moral en muchas tendencias actuales [95], era de esperar una acentuación de su actuación en el perdón de los pecados. De hecho tanto en un congreso como en el otro ocupa la atención de los congresistas, sobre todo desde el punto de vista «contrición-atrición».

J. de Baciocchi en Vanves, combinando la antigua doctrina escolástica del «ex attrito fit contritus» con la orientación eclesial del sacramento de la penitencia, propone una solución original del problema de la atrición, que prefiero exponer con sus mismas palabras: «Ex attrito fit contitus no por un cambio de estado sicológico, sino por un cambio de situación, porque en adelante la caridad de la Iglesia, ratificada por él, confiere a su existencia una significación de gracia. Reintegrado a la comunión eclesiástica, admitido de nuevo a la mesa eucarística, el penitente está englobado (como el niño bautizado) en un cuerpo de caridad cuyas intenciones fundamentales él no reniega, aunque no esté aún en estado de apropiárselas completamente. Está fundamentalmente de acuerdo con la alianza, plenamente incorporado al pueblo santo» [96]. Era importante poner en primer lugar esta doctrina tan sugestiva para hacer ver que la doctrina de J. Lécuyer, que vamos a exponer a continuación, no es la opinión del Congreso.

J. Lécuyer defiende, en efecto, un contricionismo tan absoluto co-

---

[94] *Honhenheim* 65.

[95] Véase: G. Gilleman, *Le Primat de la Charité en Theologie Morale* (Lovaina 1952). J. Fuchs, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie:* Schol 29 (1954) 79-87.

[96] La Maison-Dieu 55 (1958) 31.

mo no es frecuente encontrar en teólogos posteriores a la gran controversia contricionista de los siglo XVII y XVIII. Sin embargo, examinado más de cerca este contricionismo no parece tan absoluto como piensa quizá el mismo Lécuyer: «La fe en el Dios de la misericordia, dice, suscitará al mismo tiempo que la contrición el movimiento de confianza necesaria. Se comprende, pues, que desde este momento la verdadera contrición conduzca derechamente al amor. Si se cree en este incomprensible amor de Dios, si se sabe también que su plan de salvación del mundo es el único bien del hombre, parece que nada se opone a que, bajo la acción de la gracia, se abra uno a recibir este amor y a amar este bien» [97]. Pero este movimiento de amor a Dios no parece todavía necesariamente un amor de caridad. El hombre ama en El al único bien del hombre mismo. Es el «Deum... tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt» del Tridentino [98], un amor santo y legítimo de concupiscencia, que de ninguna manera debe ser excluído de la atrición, pero que todavía no es caridad.

Si la cosa quedara aquí no tendríamos que lamentar más que una imprecisión en la terminología, pero esta imprecisión lleva a J. Lécuyer en las páginas siguientes a afirmaciones inexactas en torno al problema de la atrición [99]. «¿Cómo en efecto, dice, detestar el pecado como ofensa de Dios sin amar al Dios a quien ofende el pecado?» [100]. Naturalmente la detestación del pecado como ofensa de Dios implica un cierto amor de Dios, pero este amor no es necesariamente amor de caridad. La falta de distinción entre las distintas clases de amor es la que lleva a J. Lécuyer a una exclusión absoluta del amor en la atrición, de modo que para él no hay más que dos términos: 1. contrición = amor; 2. atrición = falta de amor.

Con este esquema analiza la atrición: «Con esta contrición imperfecta, que se llama atrición, el pecador está todavía en estado de pecado: queda apegado de intención a su pecado y no se resigna a abandonarlo si no es a causa de las penas que le amenazan. *Es a la pena a la que tiene odio y no al pecado.* Mientras permanecen estas disposiciones ¿cómo se puede hablar de un perdón divino?» [101]. Es claro que no se puede hablar de un perdón divino en estas condi-

---

97 Id. 48.

98 Sess. 6, c. 6.

99 Esta contricción, insuficientemente definida, se considera por una parte como justificante antes de recibir el sacramento y por otra como absolutamente necesaria para recibirlo. Al buscar apoyo en Sto. Tomás para este contricionismo absoluto, olvida que la concepción de Sto. Tomás de atrición y contrición es diferente de la actual, y que para él lo primario no es el motivo. Conf. P. DE LETTER, S. J., *Two Concepts of Attrition and Contrition:* ThSt 11 (1950) 3-33.

100 La Maison-Dieu 55 (1958) 48-49.

101 Id. 49.

ciones, pero nadie de los que defienden la atrición defienden lo que aquí describe Lécuyer como atrición. La contrición, sea perfecta sea imperfecta, es según el Tridentino detestación del pecado, por tanto mientras el pecador «quede apegado de intención a su pecado» y «odie la pena y no el pecado», no hay contrición de ninguna especie [102]. Admitir a continuación la utilidad de una tal atrición y pensar que el Tridentino ha podido defender en contra de los protestantes la honestidad de este temor «serviliter servilis» no es ciertamente hacer justicia al Concilio [103].

Lamentamos que en una conferencia de orientación teológica tenida delante de tantos sacerdotes deseosos de una sólida orientación pastoral se haya introducido tanto desconocimiento de la doctrina del Tridentino y de los teólogos en este problema.

Si la intención de J. Lécuyer ha sido únicamente indicar los peligros del arrepentimiento por temor [104], estamos de acuerdo con él en estos peligros y en la necesidad de inculcar que lo verdaderamente difícil y lo fundamental en la penitencia es la sincera detestación del pecado, sea por un motivo o por otro. Pero para esto no era necesario desvirtuar la doctrina de la atrición.

En Hohenheim, a pesar de las dificultades tradicionales de los protestantes contra la atrición, la discusión se mantuvo dentro de límites razonables. El Dr. A. Kirchgässner, que expuso la práctica actual católica de la penitencia, se limitó a decir que «para el hombre religioso la contrición perfecta, o por amor, es quizá menos difícil que la de temor. Ciertamente basta esta última para una confesión válida, pero normalmente reconocerá el cristiano y deplorará su ingratitud,

---

[102] Aún pone J. Lécuyer otra comparación para dejar fuera de duda lo que entiende por atricción: «Como un malhechor teme al policía y se abstiene del delito para no incurrir en el castigo, pero lamenta la presencia del policía *y continúa deseando el delito*, La Maison-Dieu 55 (1958) 50. Compárese esta concepción con la concepción jansenista: «Timor non nisi manum cohibe, cor autem tandiu peccato addicitur, quandiu ab amore iustitiae non ducitur» (D. 1411).

[103] Dando un paso más considera Lécuyer la atrición no sólo como falta de amor, sino positivamente como una repulsa del amor, puesto que la gracia no falta (La Maison-Dieu 55 (1958) 51). No sé dónde habrá deducido J. Lécuyer que nunca falta a un pecador la gracia suficiente para hacer un acto de perfecta caridad.

[104] Así parece haberle entendido Ch. Moeller, La Maison-Dieu 55 (1958) 120, not. 26, aunque tampoco es claro y parece rechazar todo arrepentimiento por temor. La conclusión de G. Gilleman, a quien cita Lécuyer, es mucho más sobria: «En consecuencia, desde el punto de vista pastoral, es importante excitar al penitente que no sea todavía capaz de un acto explícito de caridad perfecta a que haga su atrición lo más llena posible del deseo de verdadera contrición y de caridad, de modo que la disposición sicológica sirva de paso entre la atrición y la contrición», *Le Primat de la Charité en Theologie Morale* (Lovaina 1952) 39, not. 1.

su desobediencia y su infidelidad hacia un Dios tan bueno, sin necesidad de consideraciones fatigosas» [105]. La discusión sin embargo no se originó con este motivo sino con ocasión de la conferencia de W. Böhme. Este mismo suscitó el problema de la actitud legalista (Ley en oposición a Evangelio). El profesor Guggenberger (católico) respondió que en la atrición se revela un acto soberano de la misericordia divina. A. Kirchgässner añadió que en la atrición se expresa el temor de Dios. Hay en ella por tanto una auténtica confianza en la misericordia de Dios en Cristo y esto basta, aun desde el punto de vista protestante, para el perdón [106].

El insistir en la caridad como motivo único, o al menos preponderante, en la contrición aparece acá y allá a lo largo de todo el Congreso de Vanves-Versalles. Por una parte como reacción contra todo lo que puede tener de paralizante el temor [107], por otra también como reacción contra lo que algunos llaman el legalismo sexual [108] y finalmente como reacción contra el gran fantasma de la ética actual: el fariseísmo [109]. La causa más radical tal vez sea el predominio de los valores éticos sociales sobre los individuales [110]. Esta exaltación del sentido colectivo lleva consigo una exaltación de la responsabilidad colectiva, que a veces se traduce también en una disminución de la responsabilidad personal [111], sobre todo cuando se combina con la libertad de espíritu y la resistencia a toda norma

---

[105] *Hohenheim* 69.

[106] *Hohenheim* 79-80. Por parte protestante se insistió mucho en la libertad de la confesión y en quitar toda apariencia de coacción. Al leer sus afirmaciones no es posible sustraerse a la impresión de que consideran la obligación de confesar en la Iglesia Católica como una verdadera coacción externa, y no como una obligación moral. Las expresiones de Lutero con las que obliga a la confesión son, sin embargo, mucho más fuertes que las que ha podido emplear ningún católico. En el *Catechismus Maior* dice de los que abusando de la libertad por él concedida no quieren confesar: «At porci illi [los que no quieren confesar] indigni sunt, qui in evangelii communione cum aliis vivant aut etiam de illo quicquam participent, sed manendum ipsis fuit sub tyrannide papae, ut illius exactionibus excarnificati velint nolint confiteantur...» *Die Bekenntnisschriften...* 726, 35-41. Si esto no es obligar a confesar, no se ve qué obligación mayor se pueda imponer si no es precisamente la coacción externa, que es la que Lutero atribuye a los católicos.

[107] La Maison-Dieu 55 (1958) 125s.

[108] Id. 124.

[109] Id. 126.

[110] J. DANIELOU, en *Monde Moderne et Sens du Péché* (Semaine des Intellectuels Catholiques 1956) p. 185s.

[111] Sobre esta disminución de la responsabilidad personal son significativas las palabras del dramaturgo A. Mac Leish al presentar su drama sobre Job. «Nosotros, millones de nosotros según los siquiatras, intentamos justificar la inexplicable miseria del mundo tomando sobre nosotros la culpa, como Job intentó hacerlo: 'muéstrame mi culpa, oh Señor'. Nosotros escuchamos también, como hizo Job, a nuestros consoladores. Pero mientras los

concreta frente al literalismo farisaico, para disolver finalmente la misma caridad en un vago sentimiento de amor universal, cósmico. Por una curiosa reversión de valores se puede llegar por este camino a la satisfacción consigo mismo y consiguientemente a la imposibilidad de penitencia, dos notas características del fariseísmo [112].

Además, como hace notar acertadamente Ch. Moeller, aunque haya cierta analogía entre el amor humano, aun el carnal, y la caridad, el paso del uno a la otra supera las fuerzas del hombre dejado a sí mismo [113]. Algunas tendencias actuales parecen llegar aún más lejos que esta mera ascensión platonizante del amor humano al divino. Por una especie de degradación del teocentrismo es al mero amor humano, sin más, al que se adscribe un valor redentor [114].

Por estas razones tal vez hubiera sido más conveniente en Vanves-Versalles un estudio detenido sobre los motivos bíblicos de la conversión. Con su mezcla, tan profundamente humana, de promesas y amenazas con las quejas más sinceras del amor herido se alcanzaría ese equilibrio entre la conciencia de la gravedad del pecado y la esperanza del perdón que no se puede conseguir cuando se elimina cualquiera de estos elementos.

4. Confesión y Satisfacción

Desde el punto de vista pastoral siempre ha sido difícil proponer a los fieles las razones que exigen la confesión detallada de todos los pecados. J. Lécuyer prefiere fundamentar esta necesidad en el aspecto

---

consoladores de Job pretendían persuadirle, contra la evidencia de su propia convicción, de que era culpable, los nuestros intentan convencernos de que no lo somos, que no lo podemos ser, que por razones sicológicas, o porque todo está determinado de antemano por razones económicas, o porque estamos condenados ya antes de empezar, la culpa es imposible. Nuestros consoladores son menos consolantes que los de Job, porque nos arrancan del último refugio en el que nuestras mentes pueden ocultarse al enorme silencio. Si no podemos ser ni siquiera culpables, entonces no hay razones.» *Time* (Atlantic Edit.) 22 diciembre 1958, p. 34.

[112] Lo característico del fariseísmo no es el legalismo, que es sólo un medio, sino la satisfacción consigo mismo, y consiguientemente la imposibilidad de penitencia. Si a esta satisfacción se llega por otro camino distinto del legalismo, por ejemplo disminuyendo o anulando la responsabilidad, el resultado puede ser el mismo: imposibilidad de penitencia. ¿No será ésta una de las causas de la disminución del sentido penitencial?

[113] La Maison-Dieu 55 (1958) 125.

[114] Bruce Marshall, en su novela *The fair Bride*, atribuye este valor redentor al amor de Soledad por el sacerdote apóstata, y convertido después, D. Arturo. Aun en el momento de la muerte no consigue D. Arturo de Soledad más que una respuesta vaga sobre Dios.

medicinal de la penitencia y en el valor satisfactorio de la misma confesión y no en el carácter judicial del sacramento, como hace el Tridentino [115].

Como protestante insiste W. Böhme en la imposibilidad práctica de confesar todos los pecados[116]. Sus palabras, como las de tantos otros protestantes que tratan de la confesión, nos dejan la impresión de que ellos creen que los católicos obligamos a los fieles a confesar no sólo los pecados que tienen en la conciencia, sino también los que tienen en la subconciencia. Sin embargo, la consideración del pecado como síntoma de un desarrollo interior, de la que ya hemos hablado, plantea un problema pastoral sobre el modo de hacer el examen de conciencia, y es cierto que muchos de los catálogos de pecados, que se utilizan para hacer examen de conciencia, pueden llevar a exámenes totalmente superficiales, que dejen al margen las intenciones íntimas de nuestro obrar.

En cuanto a la fundamentación teológica de la confesión no cree W. Böhme que se deba buscar en su aspecto judicial, pues este aspecto no es decisivo en la penitencia según la Sagrada Escritura. «En todo caso prefería decir que en la confesión de los pecados no se trata primariamente de dar a otro hombre la oportunidad de ser mi «juez», sino de ser mi «salvador», y que se trata de un acto de veracidad por el cual un cristiano no quiere aparecer mejor de lo que es. Pero es con todo claro que la Sagrada Escritura da testimonio de la confesión y que a través de toda la historia de la Iglesia la confesión de los pecados no ha cesado nunca [117].

En cuanto a la satisfacción la conclusión de Vanves-Versalles es bastante explícita: «La satisfacción no es un castigo. Es el primer paso en una vida nueva. Se trata de reparar en nosotros, en nuestros hermanos y en la Iglesia el daño que el pecado ha hecho. Por este título la satisfacción es obra propia de la caridad recuperada» [118]. Aquí el Congreso se ha dejado, al parecer, influir en parte por la tendencia uniteral que se manifiesta en la conferencia de Lécuyer. Es cierto que la satisfacción es el primer paso en la vida nueva, pero además de este aspecto el Tridentino le atribuye explícitamente el de castigo: «Habeant autem prae oculis [sacerdotes] ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem» [119].

---

115 La Maison-Dieu 55 (1958) 53.
116 *Hohenheim* 60.
117 Id. 62.
118 La Maison-Dieu 56 (1958) 127.
119 Sess. 14, c. 8 (D. 905).

J. Lécuyer piensa que esta mentalidad procede de una concepción nominalista del pecado, que considera a éste como la mera obligación de padecer una pena. Como toda la pena temporal no se perdona siempre, se buscará la explicación de este hecho, no en la naturaleza del pecado mismo, sino en las exigencias de la justicia divina. El Concilio Tridentino, sin embargo, añade Lécuyer, no ha propuesto esta explicación teológica más que como probable: «sane et divinae iustitiae ratio exigere videtur... » [120]. «Esta manera de expresar la necesidad de la satisfacción —continúa el mismo— tiene sin duda un aspecto auténtico, pero hay que reconocer que tiene cierto peligro. Se habla en efecto de Dios, una vez más, no como de un Padre que quiere el bien de sus hijos, sino como de un juez, que exige cuentas en regla y reparaciones adecuadas, y esto para conformarse a un orden de justicia al cual El mismo parece deber someterse. Así en la parabola de la viña los obreros de la primera hora reprochaban al padre de familia el tratar a los obreros de la hora undécima como a ellos mismos» [121].

Aparte de la «bondieuserie» exclusivista que suponen estas palabras, la comparación con los obreros de la viña no es ciertamente adulatoria para los Padres de Trento. Pero además en Trento la razón de ser de la satisfacción sacramental se deduce precisamente de la malicia especial del pecado del cristiano, mientras que J. Lécuyer pretende justificar esta satisfacción por la naturaleza del pecado en general; «malos hábitos, destrozos causados por el escándalo, retrasos impuestos por nuestra culpa a la obra de la salvación del mundo, etc.». Pero es claro que estas consecuencias del pecado son comunes al pecado anterior y posterior al bautismo y, por tanto, no explican el por que de la satisfacción precisamente por los pecados postbautismales y no por los otros. El Tridentino añade a las razones medicinales otra aún más profunda: la conformidad con Cristo, que ha satisfecho por nuestros pecados [122]. Y Santo Tomás tiene unas palabras que pueden considerarse como una explicación de esta doctrina [123].

---

[120] Id. (D. 904).

[121] La Maison-Dieu 55 (1958) 56s.

[122] Sess. 14, c. 8 (D. 904).

[123] 4 CG 72: «Sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur, in quantum Christo pro peccatis patienti coniungitur. Quia igitur coniunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit, sed a Christo, qui nos regenerat in spem vivam; remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi... In hac vero sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam: unde non semper totaliter, nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequuntur.»

En general, las ideas de J. Lécuyer en este punto están inspiradas, a lo que parece, por Y. de Montcheuil [124], y más remotamente por los estudios históricos de J. Rivière [125] y, quizá más que nada, por el ambiente actual en general [126]. El problema que plantea la satisfacción sacramental es ciertamente complicado. El esfuerzo de J. Lécuyer por encontrar una solución aceptable para la mentalidad contemporánea es, a mi juicio, insuficiente, pero precisamente por eso hace ver con claridad la necesidad de un estudio histórico-sistemático de este concepto de satisfacción sacramental, aun en orden a una pastoral de base rigurosamente científica [127].

Otro problema más inmediatamente pastoral es la mitigación actual de la satisfacción que la reduce a unas pocas oraciones. En Hohenheim D. Th. Sartory, O. S. B., ya hace notar que en la práctica actual de la Iglesia la misericordia de Cristo pasa de tal modo a primer plano, que más que de un juicio estricto habría que hablar de una «amnistía general» [128]. A. Kirchgässner cree que no son pocos los que opinan que estas penitencias mínimas han contribuído a una concepción laxista del pecado [129]. Según J. de Baciocchi, en Vanves, esta evolución de la satisfacción ha favorecido el reconocimiento de la misericordia divina, el sentido del perdón gratuito concedido por el Padre y la satisfacción sobreabundante ofrecida por Cristo en la cruz y en el altar. El centro del interés se desplaza de la penitencia aflictiva al arrepentimiento y la absolución. Pero, lo que hemos ganado por una parte ¿no lo hemos perdido por otra? [130]. La conclusión de O. Rousseau es que el problema de la penitencia cristiana en el mundo moderno no ha encontrado aún una solución [131]. La dificultad más fuerte es sin duda la mentalidad moderna que tiende a excluir todo lo que hay de aflictivo en la expiación del pecado [132]. Pero ¿no se ha dejado el Congreso influir en demasía por esa mentalidad, o por lo menos, por el temor de enfrentarse con esa mentalidad? [133].

---

[124] *Leçons sur le Christ* (París 1949) 124ss. Véase sobre todo el artículo de J. SOLANO, *Actualidades cristológico-soteriológicas:* EstEcl 24 (1950) 43-69.

[125] *Rédemption:* DTC 13, 1912-2004.

[126] Sobre el ambiente que da origen a estas ideas véase el artículo de J. Solano citado en la nota 124.

[127] El sentido de satisfacción en S. Cipriano lo ha estudiado recientemente J. GROTZ, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Freiburg 1955) 117s.

[128] *Hohenheim* 79.

[129] Id. 70.

[130] La Maison-Dieu 55 (1958) 36s.

[131] Id. p. 76.

[132] Id. p. 114.

[133] Ya la revista «Proyección» 5 (1958) 316 nota la ausencia del elemento «dolor» en la descripción de la penitencia hecha en las conclusiones

En resumen, pues, por una parte el deseo de adaptarse a las necesidades y tendencias actuales ha llevado al Congreso de Vanves-Versalles alguna vez a expresiones poco exactas en torno a la satisfacción penitencial, explicables hasta cierto punto si se tiene en cuenta la resistencia increíble de muchas de estas tendencias a todo lo que sea penitencia. Por otra parte el balance de los dos congresos arroja un saldo positivo: la orientación eclesial, tanto del pecado como del sacramento de la penitencia y la preocupación por encontrar una fundamentación teológica a esta orientación y, sobre todo, una expresión litúrgica.

RICARDO FRANCO, S. J.

---

del congreso de Versalles. También en esto se inscribe el congreso en la corriente general de exaltación de los valores positivos de la conversión. Véase, por ejemplo, L. JERPHAGNON, *Philosophie du repentir:* NouvRevTh 81 (1959) 392-399.

Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma

Para interpretar correctamente la Sagrada Escritura es preciso entender en su justo valor las maneras de decir y el contenido ideológico de los autores sagrados. Este principio evidente puede enturbiarse en la práctica, cuando se trata de resolver algún punto particular. La mentalidad y el lenguaje semita difieren a menudo notablemente de los nuestros. Si no se tiene siempre presente esta sencilla norma fundamental, puede haber peligro a veces de proyectar nuestros modismos lingüísticos y nuestros conceptos en formas semitas que dicen, en realidad, otras cosas. Todo esfuerzo por dar con el exacto valor de una palabra o de una interpretación bíblica es oportuno, y, por otra parte, es posible que ofrezca, al cabo, valiosos resultados de correcta interpretación.

Introducción

El macarismo.—Un caso concreto de estos principios generales lo ofrece el macarismo. Los hebreos tienen su peculiar modo de expresar el deseo, la admiración, la alabanza o el vituperio, esos contenidos psicológicos necesariamente presentes en el acervo del lenguaje humano. Es frecuente entre ellos, aun en nuestros días, la forma llallama *bendición* y su antítesis, *la maldición,* con que ensalzan, congratulan, aprueban o desean un bien o un mal. El *Benedictus* de Zacarías y la frase del *Ave María* «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre» son dos ejemplos entre muchos. Afín a la bendición es el macarismo, aunque sigue modos diversos.

El nombre.—La palabra griega μακαρισμός, como substantivo abstracto, supone el adjetivo μακάριος, que equivale en nuestras lenguas a *feliz, dichoso* o *bienaventurado.* Entre los exegetas griegos es frecuente llamar a las Bienaventuranzas del Sermón del Monte μακαρισμοί; pero en realidad las Bienaventuranzas no son más que un caso muy concreto y particular dentro del género mucho más amplio del macarismo.

El uso de la palabra *macarismo* en este sentido lato de molde expresivo o literario queda justificado en la misma Biblia. San Pablo, tan anárquico en su estilo y tan abundante y personal en sus formas literarias, la emplea por dos veces: Rom 4, 6.9 y Gal 4, 15.

Fin y plan de este estudio.—El fin que se pretende en este estudio es analizar el macarismo semítico en sus elementos constitutivos, atendiendo a su cualidad de molde literario, como pauta o esquema, prescindiendo, de suyo, de su contenido; y aplicar los resultados obtenidos a los casos que aparecen en el Nuevo Testamento. El Nuevo Tesmento tiene una contextura semítica irrecusable, y por la manera de pensar y de decir semita se ha de interpretar e ilustrar muchas veces. Este método ayuda a alcanzar una más exacta comprensión de la mente de los autores sagrados.

El plan es simple. Estudiadas las coincidencias y discrepancias entre el macarismo grecolatino y el semita, se ha de abstraer su estructura literaria como esquema en el decir, especialmente en las formas del Viejo Testamento. El último paso natural será aplicar ese molde abstracto a los casos del Nuevo Testamento y ver qué resultados de interpretación puede ofrecer [1].

Parte primera

EXISTENCIA Y ESENCIA DEL MACARISMO

A) *El macarismo según el genio grecolatino*

Es frecuente el macarismo en las lenguas griega y latina y en las nuestras, que son herederas de su cultura y contextura. No ofrece complicación alguna.

---

[1] *Bibliografía.*—El problema, considerado bajo este aspecto, no se encuentra tratado ni en enciclopedias ni en monografías. Hay datos dispersos y escasos en los estudios sobre las bienaventuranzas. Se atiende en ellos, en general, al contenido mismo, al problema sinóptico y al sustrato semita de doctrina y conceptos. Más directamente se refieren al problema los autores siguientes, los cuales dan, sin embargo, importancia capital al estudio analítico, comparativo y estadístico.

G. Lejeune Dirichlet, *De veterum macarismis*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 14, Heft 4 (Giesen 1914) 71; G. Bertram y F. Hauck, Μακάριος, παχαρίζω, παχαρισμός, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV (Stuttgart 1942) p. 365-373; C. H. Dodd, *The Beatitudes*, Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (Paris 1957) 404-410; A. George, *La «forme» des Béatitudes jusqu'à Jésus*, Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (Paris 1957) 399-403; J. Dupont, *Les Béatitudes. Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes* [2] (Louvain 1958) p. 274-282. 326-336.

El griego emplea tres palabras principales para indicar la felicidad: ὄλβιος, μακάριος (μάκαρ) y εὐδαίμων. Su contenido, a través de inevitables variaciones semánticas, se fue alterando según las epocas. Fundamentalmente, la primera significó poseer todo cúmulo de bienes, la segunda, *estar libre de cuidados, solicitudes y penas,* y se aplicó tanto a los dioses como a los hombres, la tercera dice lo mismo que la segunda, pero aplicado a los hombres exclusivamente; más tarde vino a indicar la felicidad de la virtud. En los oradores áticos aparecen además εὐτυχής y ζηλωτός con sentidos afines. Mientras ὀλβίζω significa «hacer feliz», μακαρίζω indica «proclamar dichoso».

El latín tiene *beatus, felix* y *fortunatus,* casi con idéntico sentido. Con todo, *beatus* puede significar a veces *rico,* como en el caso de *Arabia felix* o *eudaemon* o *beata;* es decir, rica y abundante. *Felix* equivale a veces a *fecundo,* de donde supone la posesión de todos los dones de fortuna.

El verbo μακαρίζω y el adjetivo μακάριος (en latín, respectivamente, *beatificare* y *beatus*) dicen lo mismo que estimar a uno feliz por alguna cosa, alabar a uno por causa de alguna cosa y, en sentido peyorativo, envidiar a alguno alguna cosa.

La formulación del macarismo grecolatino es sencilla, y quedó invariada a través de los siglos. Consta de dos partes. La primera está integrada por sujeto, verbo y predicado, que es la palabra *dichoso* o *feliz.* La segunda es aquello que motiva o causa la felicidad del sujeto, y puede introducirse por un relativo, por una partícula gramatical o simplemente por una oración paratáctica. Así, por ejemplo: A) Dichoso es Teoclimeno, B) porque tiene tantos regalos de Telémaco (*Odisea* 15, 538). Adviértase ya desde ahora que la partícula causal *porque* puede ser a la vez explicativa, en cuanto da razón de la exclamación con que se ha salido, y a la vez causativa real, en cuanto introduce la cosa que causa realmente la felicidad al que la posee, que es el sujeto de la oración.

Raramente en la formulación del macarismo grecolatino hay una tercera parte, que, sin embargo, lógicamente siempre tendría que estar presente. Es la acción o virtud que merece o provoca la cosa que da la felicidad al sujeto que la posee. En el ejemplo aducido de la Odisea ese tercer elemento lógico de la formulación macarística sería el deseo-predicción de Teoclimeno, al decir a Telémaco: «No hay en Itaca un linaje más regio que el vuestro, y mandaréis en ella perpetuamente». Responde Telémaco: «¡Ojalá se cumpliere lo que dices, oh forastero, que bien pronto conocerías mi amistad, pues te haría tantos presentes, que te consideraría dichoso quien contigo se encontrara». Aunque la alabanza-predicción de Teoclimeno es el motivo último del macarismo, pues provoca los obsequios que han de hacer feliz y han de motivar la proclamación de feliz en boca de las gentes, con todo, este elemento se halla en realidad tan apartado y desconectado

de la fórmula material del macarismo que no puede considerarse como parte obvia y necesaria.

Algunos casos concretos, tanto griegos como latinos, confirmarán estos puntos de vista.

I) *Literatura griega.* a) Simple proclamación de felicidad.

1. «Tres y cuatro veces dichosos son los dánaos que, ayudando a los Atridas, perecieron hace tiempo en la amplia Troya» (*Odisea* 5, 306). La causa de la felicidad es haber muerto y no tener así que soportar nuevas calamidades.

2. Dice Príamo: «¡Ah, (Agamenón), hijo de Atreo, qué feliz eres! ¡Qué afortunado! ¿Qué rey ha reinado jamás sobre tan gran número de pueblos?» (*Ilíada* 3, 182).

3. Hécuba llora ante el cadáver de Héctor, y dice: «Si hubieras perdido la vida por tu patria después de casarte y regir un imperio como el de los dioses, hubieras sido feliz, si hay felicidad en todo esto» (EURÍPIDES, *Las troyanas* 1170).

4. «Feliz tú porque eres rico, y mayormente feliz porque de pobre que eras te has hecho rico y así conoces prácticamente mejor qué es la riqueza» (JENOFONTE, *La Ciropedia* 8, 3, 39).

b) En los ejemplos que siguen se insinúa, además, la razón última concreta que ha hecho posible la cosa que es causa verdadera e inmediata de la felicidad.

5. «Afortunado y dichoso el que conoce estas cosas y las pone por obra» (HESIODO, *Operum et dierum* 826). El conocimiento y la voluntad ejecutiva producen el bien obrar, el cual a su vez es causa inmediata de la felicidad.

6. «Feliz aquel a quien las Musas aman. Un dulce discurso fluye de su boca» (HOMERO, *Himno a las Musas* 4). La predilección de las Musas regala al sujeto la elocuencia, la cual, propiamente, es lo que le hace feliz.

7. «¡Dichoso tú (Ascesilas, hijo de Alexilio, ganador de la carrera de carros), que tienes, después de una gran fatiga, los monumentos de ese himno triunfal!» (PÍNDARO, *Píticas* 5, 46). El himno de triunfo, razón por la cual el campeón puede ser proclamado dichoso, tiene su raíz última en la fatiga de la gran carrera y en la victoria.

8. «¡Feliz el que, obrando sensatamente, honra a dios, y [porque] esto le produce gran ganancia!» (ALCMANO, *Fragmento* 256). La veneración a los dioses es la causa de las ganancias, las cuales, a su vez, producen realmente la felicidad.

II) *Literatura latina.* Basten pocos casos. Aparece en ellos principalmente lo que da inmediatamente la felicidad y es razón del macarismo.

1. «Y tú, cónyuge virtuosísima, feliz eres por tu misma muerte y por no haber sido conservada con vida para el presente dolor» (*Eneida* 11, 158).

2. Horacio tiene: Feliz aquel que está lejos de los cuidados del dinero, de la milicia, de la navegación, del foro, de mecenazgos, y lleva una vida rústica y bucólica (HORACIO, *Epodo* 2 «Beatus ille»).

3. «Feliz el que pudo conocer las causas de las cosas y sujetó a sus pies todo miedo, al Hado inexorable y el estrépito del avaro Aqueronte. Afortunado también el que se familiarizó con los dioses de las selvas, con Pan y el viejo Silvano y las ninfas hermanas. A éste no le doblegaron los cargos políticos ni la púrpura de los reyes ni la discordia que llega a enemistar a los mismos hermanos» (*Geórgicas* 2, 490).

Conviene solamente hacer tres observaciones, como consecuencia de cuanto antecede.

1.ª El nexo que media entre la exclamación de felicidad o bienaventuranza aplicada al sujeto y la cosa por la cual se le llama feliz es siempre causal. No cabe, en la estructura de este modo de decir, el sentido final, consecutivo u otro análogo.

2.ª Las cosas por las cuales alguien es proclamado feliz pueden ser muy variadas, y el considerarlas como valor depende a veces de la apreciación y del sistema ético y filosófico del que habla. Para los griegos y latinos paganos, que no aguardaban una recompensa de ultratumba, se cifraban generalmente en lo concreto, positivo y temporal. Basten como ejemplo algunas categorías, entresacadas de inumerables testimonios literarios. Eran causa de felicidad *la familia* (matrimonio, hijos, fidelidad en el amor), *los valores sociales* (ser rey, tirano, buen político, buen guerrero o militar), *las artes* (ser poeta, contemplativo, místico natural, elocuente), *los deportes* (caza, gimnasia, juegos olímpicos), *las virtudes* (fortaleza, audacia, fidelidad, piedad), *la religión,* en sentido amplio y pagano, (conocer la voluntad de los dioses, observar los preceptos religiosos, acudir a los oráculos, a la magia), *la misma muerte* (felicidad inerte de ultratumba libre de preocupaciones humanas, los epitafios), e incluso, en perversión de valores morales, *los mismos vicios* (embriaguez). Puede decirse que el macarismo grecorromano es reflejo de la opinión que los antiguos tenían de la felicidad. En este sentido, ¡cuán distinto del macarismo bíblico! No hay que olvidar tampoco que a veces no es más que un tópico literario.

3.ª Investigando todavía más profundamente, se puede llegar al punto crucial, donde difieren irreductiblemente el macarismo pagano del macarismo biblicocristiano. Hay un fondo de pensamiento que se refleja en la formulación. Es de trascendental importancia distinguir en la construcción externa dos elementos lógicamente necesarios: 1.° La cosa que es causa misma de la felicidad, o sea, aquello que hace realmente feliz (aunque no totalmente, en todos los aspectos posibles) al sujeto que la posee. 2.° Aquello que produce, induce o dispone que exista la cosa que es causa de la felicidad. Los paganos hablan de la causa inmediata de la felicidad. Tienen como una tendencia ciega a ello. Pero se callan, la mayoría de las veces, sobre lo que produce o pro-

voca la causa de la felicidad. En el macarismo bíblico, en cambio, hay una marcada tendencia a no prescindir nunca de lo que provoca o produce aquello que es causa inmediata de la felicidad del sujeto. Los paganos, pues, reflejan, en el fondo, sus creencias en la fatalidad y el Hado: las cosas vienen porque vienen, hay que aceptarlas como son y gozar de lo bueno, sin investigar mucho en su razón de ser y de existir. En el pensamiento bíblico, Dios es personal y providente, rige el mundo, existen leyes morales eternas que influyen en el bien del hombre, ya que el mismo hombre, con su acción libre, conforme o disconforme con la regla de moralidad, puede cambiar en bien o en mal propio, el curso de las cosas y de su felicidad. El macarismo bíblico es pedagógico, con la misma pedagogía de la Ley y de la predicación de los profetas.

B) *Los macarismos viejotestamentarios.*

El macarismo en la mentalidad semita coincide en el fondo con el macarismo grecolatino. No es otra cosa que estimar, declarar, proclamar a uno dichoso por algo concreto y determinado. Pero difiere notablemente en dos cosas: 1.° Por su estructura literaria externa; 2.° Por su contenido, más elevado y puro. Como ahora no interesa tanto el segundo aspecto, es preciso tratar cuidadosamente sólo del primero.

Estructura formal del macarismo viejotestamentario.—Los macarismos son muy frecuentes en el Antiguo Testamento. De su conjunto se deduce como ley de estructura literaria el siguiente esquema que consta de cuatro elementos netamente distintos.

1. *La palabra introductoria.*—Ella sola avisa en seguida que sigue ese modo de decir. Es, generalmente, la voz *feliz, dichoso, bienaventurado,* en hebreo *'ašrê(y),* que en los Setenta se convierte en μακάριος y en la Vulgata aparece bajo la forma *beatus.* La palabra *'ašrê(y)* es siempre un sustantivo plural en estado constructo, que exige, por tanto, un elemento gramatical subsiguiente. Literalmente se tendría que traducir por *felicidades, beatitudes* del «hombre», o «de ti». Pero, expresado en nuestra mentalidad da: *feliz el hombre, feliz tú.* Su origen puede explicarse de dos maneras: 1) *'ašrê(y)* no es más que un plural constructo del nombre *'ešer,* que, por otra parte, no existe de otra manera. 2) Se trataría del plural constructo del nombre *'ašray.* Sería una forma *qatlai,* con terminación femenina *-ai* [2]. La palabra *'ašray* en estado absoluto no se da tampoco. Algunos han querido verla en Génesis 30, 13. Lía, al nacer su hijo Aser, exclama: «*b^{e}'ōšrî*», que sería, según el Texto Masorético, «¡En mi felicidad!». Pero, gramaticalmente no

---

[2] P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*[2] (Rome 1947) § 89 *l.*

parece que esta exclamación tenga que derivarse del nombre *'ôšer*. Tendría más bien que leerse *b^{e}'ašray*, modificando sólo ligeramente las vocales del Texto Masorético, y daría: «¡En felicidad!», o «¡Con felicidad!», sin el sufijo personal de primera persona, como cuando, nacido Gad, exclamó Lía: «*b^{e}gâd*», es decir, «¡En dicha!» (Gn 30, 11) [3].

Una forma hebrea para introducir el macarismo, equivalente a *'ašrê(y)*, es *ṭôb l^{e}*, que apenas difiere en sentido. Esta forma pasa al griego, casi como la anterior, con las palabras μακάριοι οἱ..., o parecidas; en siríaco es *tubayhun*.

2.° El segundo elemento que forma parte del macarismo viejotestamentario es *la persona de la cual se habla* o a la cual se dirige la alabanza, ya que el verbo copulativo no se da normalmente en hebreo: «¡Dichoso tú, Israel!» (Dt 33, 29). Depende gramaticalmente del elemento anterior. Es frecuentísimo el complejo *'ašrê(y) 'ādām ('iš, 'ĕnôš, geber)*, «dichoso el hombre», con el sentido semita pronominal: «dichoso aquel que...». En cuanto a los pronombres, es más frecuente la tercera persona, singular o plural, que la segunda, y ésta a su vez más que la primera, que es rarísima.

3.° El tercer elemento en la estructuración del macarismo viejotestamentario es *la causa remota de la felicidad;* es decir, aquello que causa, provoca o induce lo que da en sí la felicidad al sujeto, que no es más que el bien, más o menos particular, que suele describirse inmediatamente. Esta causa remota o última puede ser: a) *Una cualidad o acción del sujeto:* piedad, temor de Dios, o cualquier virtud o buena obra. Esta buena acción o virtud de aquel a quien se dirige el macarismo, es precisamente aquello que lo distingue de los demás y le hace digno de especial encomio. Las dos categorías, dinámica y estática (una acción y una cualidad o virtud), en el fondo son lo mismo, porque en el terreno moral, en que nace y prospera el macarismo, toda virtud o cualidad estática supone una acción virtuosa del sujeto. Es importante esta distinción, pues a veces un solo epíteto o adjetivo gramatical hace las veces de sujeto que con su acción provoca la presencia de aquello que le ha de hacer feliz, fundiéndose el segundo y el tercer elemento constitutivo del macarismo en un todo. b) A veces la causa de la felicidad se enuncia como viniendo *de parte de Dios:* su benevolencia, su venia, su bendición.

En cuanto a su formación externa, este tercer elemento de la extructura del macarismo viejotestamentario se expresa con una palabra apuesta (generalmente adjetivo), con una forma participial que puede hacer las veces de sujeto, con una oración entera o con una serie de oraciones diversas.

---

[3] Así K LXX Vg contra TM.

4.° El cuarto elemento del macarismo viejotestamentario es *la causa próxima o inmediata de la felicidad o dicha,* que es recompensa a la buena acción o virtud del sujeto alabado o viene gratuitamente de Dios. Es, por ejemplo, la vida larga, la salud, la prole. A veces se describe con atrevidas comparaciones e imágenes exuberantes; frecuentemente queda enmarcada dentro del paralelismo, que es una de las leyes más constantes del estilo semita.

Algunas veces el cuarto elemento falta explícitamente. Pero siempre ha de sobreentenderse. Un macarismo semita sin el cuarto elemento sería un macarismo esencialmente mutilado. El contexto evidente hace suprimir a veces su presencia material externa. Siempre, pues, tendrá que suplirse en la misma línea de la virtud o buena acción que se ensalza y merece precisamente eso que causa inmediatamente la felicidad.

Ideológicamente este cuarto elemento del macarismo es el más importante, pues por él llegamos a vislumbrar los tesoros de la recompensa divina y justipreciamos la proporción que media entre una acción moral cualquiera y el género de recompensa temporal o espiritual que merece.

En cuanto a la formación gramatical externa, este cuarto elemento del macarismo se engarza con los anteriores por medio de partículas. En hebreo aparece ordinariamente *kî,* raramente *l^e* con infinitivo, donde queda absorvido un sentido final-consecutivo diluído por el causal; y, no por excepción, se da la simple aposición o parataxis, de fuerza causal evidente, e incluso puede representar el mismo oficio la polimorfa partícula *w^e,* en este caso con fuerza causal. En griego actúan las partículas ὅτι y γάρ, y no raramente el complejo εἰς τὸ más infinitivo, o, simplemente, infinitivo con fuerza final aparente, en realidad causal, sobre todo en el griego bíblico. Un caso interesante, que ha de tratarse oportunamente, es el de la partícula ἵνα del griego semitizado de la *koiné,* con el valor de partícula causal.

Trabazón lógica en la formulación del macarismo.—El nexo de causalidad entre los elementos del macarismo puede ser de varios grados.

1.° Anto todo, puede ser un simple nexo causal superficial o *explicativo,* que da la razón del porqué se ha salido con la exclamación macarística, como si se sobreentendiera este raciocinio: «Me exclamo ahora, proclamándote dichoso. Esta exclamación mía se debe a tal causa, porque...». Así, por ejemplo, en el macarismo: «Dichosos nosotros, porque tenemos a San Pablo», sería: «*¡Dichosos nosotros!*», sobreentendiéndose, «digo esto, *porque tenemos a san Pablo*». Es posible que en muchos macarismos se dé de hecho ese nexo causal explicativo, pero no agota, ni mucho menos, relaciones más profundas de causalidad entre los elementos de este modo literario.

2.° Un *nexo causal* hondo e íntimo se da entre el sujeto procla-

mado feliz y aquello que produce la felicidad. Es obvio que la cosa buena o deseable que se posee es la causa verdadera por la cual el sujeto es feliz. Se da, pues, objetivamente, un verdadero nexo causal entre el primero y segundo elemento en la formulación del macarismo y el cuarto. Se prescinde ahora del tercero, pues a veces puede faltar. Así, por ejemplo, en la frase: «¡Dichosos nosotros, porque tenemos a san Pablo!», aquello que nos hace felices es la presencia entre nosotros de san Pablo. Luego la presencia de san Pablo es causa de nuestra felicidad limitada. Luego en toda clase de macarismo existe siempre un verdadero nexo de causa y efecto.

3.° *Nexo bicausal.*—Hay además numerosos macarismos que tienen mencionado explícitamente el tercer elemento, a saber, la acción o disposición que merece o produce aquello que es causa inmediata de la felicidad. Entonces aparece un verdadero nexo causal doble. La acción buena y virtuosa produce aquello que por su valor entitativo causa o motiva a su vez la felicidad en el sujeto. Así, por ejemplo, en la frase: «¡Feliz el que siembra, porque cosechará!», el sembrar es causa (en sentido amplio) de la cosecha, y ésta a su vez es causa inmediata y verdadera de la felicidad del sembrador, y razón por la cual se le puede llamar feliz. El sembrar es causa remota de la felicidad; el cosechar y lo cosechado, causa próxima.

Macarismos condicionados.—Prescindiendo del ropaje gramatical con que pueden presentarse los macarismos, tan variado como el mismo pensamiento y el lenguaje, es importante notar, para evitar dificultades innecesarias, que los macarismos de futuro dependen ordinariamente de una condición. La existencia real de aquello que produce inmediatamente la felicidad se condiciona a la presencia de algo que es su causa remota. Si la causa última o remota, sea voluntaria o involuntaria, se da, se dará también lo que produce la felicidad y la felicidad misma.

El tipo de macarismo gnómico o sapiencial de suyo es atemporal. Sea que se formule en tiempo pasado, presente o futuro, enfoca propiamente una acción futura que ha de repetir lo que ha pasado. Estos macarismos, más que otros, presuponen una ley moral. Esta ley puede ser eterna o pasajera o incluso nueva, en cuanto indica que en adelante las cosas sucederán de otro modo.

Tipos o clases de macarismos.—Atendiendo a la influencia más o menos directa del que es proclamado feliz en aquello que produce remotamente lo que ha de ser causa inmediata de su felicidad, pueden hallarse cuatro tipos hipotéticos de macarismo.

1.° *Casuales.*—La cosa que es causa inmediata de la felicidad ha venido casualmente o por azar. El sujeto proclamado dichoso no tiene arte ni parte en ella. Por ejemplo: ¡Dichosos nosotros, porque el mar nos ha traído un tesoro!

2.° *De voluntad ajena.*—La cosa que es causa de la dicha viene li-

bremente de otro. El sujeto feliz no tiene parte en ella. Ejemplo: ¡Dichosos nosotros, porque nos han regalado un tesoro!

3.° *De voluntad propia y motivo desproporcionado.*—En esos macarismos el sujeto proclamado dichoso ha influído o ha hecho algo de su parte para obtener aquello que es causa de su dicha; pero esta acción motiva a la dicha es enormemente desproporcionada con respecto a ella. Ejemplo: ¡Dichosos nosotros, porque nos ha tocado el primer premio de la lotería! Si no se hubiera tomado parte libremente con los jugadores, esa dicha no hubiera podido venir.

4.° *De voluntad propia y motivo proporcionado.*—Son los macarismo más frecuentes. Una acción libre del hombre produce aquello que es causa de la felicidad: ¡Dichoso el que siembra, porque recogerá! Generalmente en estos macarismos, aunque puede darse una proporción de tanto cuanto, suele sobreentenderse o indicarse una proporción con exceso de ventaja. De lo contrario, casi no habría razón para llamar dichoso por una cosa vulgar y ordinaria que trae naturalmente otra.

Finalmente se ha de notar que en los macarismos de la Biblia suele darse el bien que hace feliz en la misma línea de la acción que lo provoca. Pero, esto no es más que un caso particular de una ley más general. Suele ser principio semita antiguo, reflejado en las páginas de la Biblia, el hecho inconcuso, corolario de la justicia más estricta: «Penas y castigos en la misma línea de la acción o de la falta». Además, como particularidad de estilo, puede estar presente la dicotomía, con reverso de condiciones, cuando al macarismo le sigue su correspondiente amenaza o «ay»: «Los hambrientos serán saciados, y los que están en la abundancia quedarán vacíos».

Ejemplos de macarismo viejotestamentario.—La estructura cuatripartita y los nexos internos del macarismo viejotestamentario son fáciles de apreciar en casos concretos.

1. [1] Bienaventurado [2] el hombre [3] que se humilla ante Yahweh, a pesar de haber errado, y se acoge a Él, [4] porque (*kî*) Yahweh le curará de su mal, le librará de toda calamidad, de muerte, guerra, acusación judicial, correría depredatoria, penuria, de las bestias salvajes; le dará paz con todos; no le faltará nada en la tienda, su posteridad será numerosa y llegará en sazón al sepulcro (Job 5, 17-27). Magnífico macarismo.

2. «[1] Bienaventurado [2] el hombre [3] que encontró la sabiduría | y el varón que ha adquirido la inteligencia ([práctica], en caminar por los preceptos de Yahweh); —[4] porque (*kî*) vale más su adquisición que adquisición de plata | y más que el oro puro su obtención; —más preciosa es que las perlas | y todas las joyas no la igualan». Obtendrá longura de días, riquezas, gloria, delicias y paz (Prov 3, 13).

3. [1] Dichosos [2-3] cuantos en Yahweh esperan (o confían),

[4] porque (*kî*) Dios de derecho y justicia es Yahweh, obrará graciosamente con vosotros y con ansia se compadecerá de vosotros (Is 30, 18).

4. Habla la Sabiduría, y dice al que medita en los preceptos de Yahweh y pocura cumplir todos los mandamientos de su Ley: «[1] Feliz [2] el hombre [3] que me escucha, velando a mis puestas cada día, guardando las jambas de mis entradas (ahora diríamos, entregado en escuchar mis lecciones como en las aulas universitarias), [4] porque (*kî*) quien me halla, ha hallado la vida, y alcanzará todo favor de Yahweh» (Prov. 8, 34-35).

5. [1] Dichoso [2-3] el que tenga esperanza (en lo anunciado) y llegue a mil trescientos treinta y cinco días (fecha del cumplimiento de la profecía), [4] porque (versículo 6.°) verá «el cumplimiento de estas maravillas» (Dn 12, 12). Macarismo disociado y reconstruído.

Pero donde más clara aparece la estructura, finalidad y expresividad del macarismo en la vida y ascesis semitas es en el Salterio. En él se encuentra ese modo de decir unas 25 veces, y en ocasiones con desarrollo tal que llega a formar la substancia de un solo salmo. Basten algunos ejemplos.

6. Salmo 1.° El Salmo primero es un macarismo perfecto, completado por un *vae* lógico de oposición. El buen obrar del justo se expresa de modo negativo (lo que no hace) y positivo (lo que hace).

[1] Feliz [2] el hombre [3] que no sigue el proceder de los impíos ni para en el camino de los pecadores ni se sienta en la junta de los malvados, sino que en la Ley de Yahweh está su complacencia y en su Ley reflexiona día y noche; [4] porque (*w*^{e}) [4] será como árbol plantado junto a las corrientes de las aguas, que a su tiempo da fruto y cuyo follaje no se marchita, y cuanto emprenda tendrá éxito (Ps 1).

7. Salmo 127. Cual saetas en manos de un guerrero, así los hijos de los años mozos. [1] Feliz [2] el varón [3] que de ellas rellena su aljaba; [4] [porque] [5] no será vencido cuando tenga que pleitear con enemigos en la puerta (de la ciudad) (Ps 127, 4-5).

8. Salmo 41. «[1] Dichoso [2-3] el que se preocupa por el desgraciado; [4] [porque] en el día de la desventura lo socorrerá Yahweh; Yahweh velará sobre él y lo conservará con vida, a fin de que sea feliz sobre la tierra; no lo abandonará a los deseos de sus enemigos. Yahweh le dará fuerza en el lecho donde languidezca; cuando esté enfermo, le suavizará los dolores» (Ps 41, 2-4).

9. Salmo 94. «[1] Dichoso [2] el hombre [3] que es educado por ti, oh Yahweh; por ti instruído en tu Ley: [4] porque (*l*^{e} más infini-

---

[4] Aparece quizás *w*^{e}, porque inmediatamente antes hay un *kî* con otro sentido.

[5] Sin partícula. Es posible que se explique la ausencia por seguir inmediatamente un *kî*.

tivo) estará tranquilo en los días de la desventura hasta que se excave la fosa para el inicuo» (Ps 94, 12-13).

10. Salmo 91. Corregido al principio, ofrece una pauta perfecta de macarismo. [1] Feliz [2] tú [3] que te acoges bajo la protección del Altísimo, que te refugias a la sombra del Omnipotente, que dices a Yahweh: «Tú eres mi refugio y mi fortaleza; Tú eres mi Dios en quien confío». [4] Porque (*kî*) Él te librará del lazo del pajarero, de un acontecimiento funesto; con sus plumas te hará pantalla; bajo sus alas hallarás refugio. Escudo y coraza es su fidelidad. No tendrás que temer peligro nocturno ni saeta que vuele de día, ni peste que serpee en la oscuridad ni mal que haga estragos al mediodía. Caerán mil a tu lado y diez mil a tu diestra; pero a ti no se acercará (el mal). Con sólo mirar con tus ojos (sin nada realizar) verás el castigo de los malvados (Ps 91, 1-8).

11. Salmo 128.

[1] ¡Dichoso [2-3] el que teme a Yahweh,
el que sigue los caminos por Él trazados!

[1] Aunque tuvieres que vivir de tus propias fatigas,
feliz [2] tú y [1] parabienes [2] para ti.

[4] [Porque] tu mujer será como vid lozana
en lo íntimo de tu casa;

tus hijos como pimpollos de olivo
en torno a tu mesa.

¡Mira de qué manera es bendecido
el hombre temeroso de Dios! (Ps 128, 1-4).

12. El Salmo 112 es todo él un puro macarismo.

[1] Feliz [2] el hombre [3] que teme a Yahweh
y tiene en gran estima sus mandamientos.

[4] [Porque] potente será sobre la tierra su estirpe,
la progenie de los justos es bendecida.

Tendrá riqueza y abundancia en casa
y su magnificencia (crematística) durará siempre.

Brilla para los rectos, como luz entre tinieblas,
el Benigno, el Piadoso, el Justo.

[1] Afortunado [2] el hombre [3] piadoso que da de buen grado
y su conducta regula según justicia;

[4] porque *(kî)* jamás será sacudido.
Quedará en memoria eterna el hombre justo,
no ha de temer fama mala.

De corazón constante, confió en Yahweh,
de ánimo firme, no pudo tener miedo,
tanto que mira alegremente a sus adversarios.

Distribuye largamente a los pobres
y, sin embargo, su abundancia dura siempre,
sus haberes crecen con honor.

El malvado, al verle, lo desprecia,
rechina de dientes y se consume;
pero las ansias del malvado caerán en vacío (Ps 112).

Macarismos imcompletos.—Ciñéndonos siempre al Viejo Testamento, hallamos a veces que la estructura exterior del macarismo es incompleta, que se presenta como si faltara alguno de sus elementos. Pero, siempre, lógicamente, se supone el macarismo total, y en la mayoría de los casos es fácil reconstruir acertadamente el esquema por fuerza del mismo contexto.

A veces hubo simple transposición de términos, como en Daniel 12. El macarismo del versículo 12 carece del último elemento; mas, bastante antes, en el versículo 6.°, había aparecido indudablemente.

A veces puede suplirse el elemento que falta, sin esfuerzo. En Eclesiastés 10, 16-17 se dice textualmente:

«¡Ay de ti, país, cuyo rey es un muchacho
y cuyos nobles comen de mañana
[y se embriagan sin hacer nada]!

¡Dichoso tú, oh país, cuyo rey es hijo de nobles
y cuyos príncipes comen a su tiempo
como conviene a varones, y no por embriagarse!».

Puede completarse lo que falta, con facilidad. ¡Ay de ti, país, cuyo rey es un muchacho (sin juicio) y cuyos nobles (o ministros) banque-

tean y se embriagan sin hacer nada, ya desde el comienzo del día, *porque irás a la ruina.*

Dichoso tú, oh país, cuyo rey es hijo de nobles (bien instruído para el gobierno) y cuyos príncipes comen a su tiempo (ordenando su trabajo y su vida de gobierno), y no por embriagarse (llevando vida de sobriedad)... ¿Por qué feliz? Se suple obviamente: *Porque irás a la prosperidad.*

Los «vae» o «ayes», antítesis del macarismo.—El antimacarismo es otro modo literario, frecuentísimo en el lenguaje semítico y muy acomodado a sus gustos. Es el *vae* o ay amenazador. En hebreo va introducido por *'ôy, 'î, hôy;* en griego por οὐαί.

La estructura completa del *vae* o ay, como exclamación, es perfecmente paralela a la del macarismo. 1.° Partícula exclamativa. 2.° Sujeto del cual se habla. 3.° Causa que acarrea el mal. 4.° El mal mismo que hace desdichado.

Así, por ejemplo, Isaías 33, 1-2:

[1] ¡Ay [2] de ti, [3] saqueador que no has sido saqueado
y ladrón al que no han robado aún!

[4] [Porque] cuando hayas terminado de saquear, serás saqueado,
y cuando hayas acabado de robar, te robarán a ti.

Mateo 26, 24 tiene: «[1] ¡Ay [2] de aquel hombre [3] por cuyas manos el Hijo del hombre es entregado! [4] [Porque] mejor le fuera a aquel hombre no haber nacido». Es interesante notar que Lucas 22, 22 sólo pone la primera parte: «[1] ¡Ay [2] del hombre aquel [3] por cuyas manos es entregado (el Hijo del hombre)!». Falta el cuarto elemento del esquema, con lo cual se demuestra claramente que a veces se formulan incompletos los macarismos y los ayes, dejando a la intuición del oyente apreciar aproximadamente la clase y magnitud del castigo o del premio.

A veces van unidos macarismo y ay, en antítesis altamente oratorias y pedagógicas [6].

Son correlativos a los macarismos y ayes, aunque no coincidan exactamente con ellos, los modos de decir expresivos de las *bendiciones* y *maldiciones* [7].

---

[6] Is, 3, 10-11; Ecle 8, 12-13; etc.

[7] Cf. A. LEFÈVRE, *Malédiction et Bénédiction,* Dictionnaire de la Bible, Supplément 5 (1957) col. 746-751.

C) *Los macarismos en la literatura extrabíblica*

En los escritos semíticos extrabíblicos y en obras que en ellos se inspiran de algún modo, aparece el tipo literario de los macarismos con las mismas características que ofrece en los autores viejotestamentarios. Basten unos ejemplos.

I) *Apócrifos.*

1. Feliz el hombre que muere en justicia y bondad; para él no habrá ningún libro de castigo escrito y contra él no vendrá ningún día de juicio (*Enoc* 81, 4) [8].

2. Los pecadores echan un macarismo a los pecadores que han muerto, porque tuvieron prosperidad, riquezas, honor y ningún castigo en su vida; pero eso es erróneo, porque han bajado al Šeol, están entre cadenas y llamas, su castigo será duradero y no tendrán paz nunca jamás (*Enoc* 103, 5-8). De donde es fácil reconstruir el macarismo falso: «¡Dichosos vosotros, los que habéis obrado mal en la tierra, porque no os ha faltado nada!». Verdadero es el antimacarismo: «¡Ay de vosotros, los que habéis obrado mal para ser felices en el mundo; porque vuestro castigo después de la muerte no tendrá fin!».

3. Felices los que vivan en aquellos días, porque (infinitivo) verán las maravillas de Israel, que obrará Dios en la reunión de los escogidos (*Salmos de Salomón* 17, 44) [9].

4. Tres veces felices los que vivirán en ese tiempo, hombres y mujeres; feliz aquel cuya vida será la del pueblo sencillo, porque la ley buena llegará a su plenitud desde los cielos rutilantes y habrá justicia, y con ello vendrá a los hombres lo mejor de todos los dones: concordia, afecto, fidelidad y amistad de extranjeros y ciudadanos. Huirán de los hombres todos los males (*Libros sibilinos* III, líneas 371-380).

5. Vi a mis antepasados con Adán y Eva. Rompí en lágrimas y dije: «¡Ay de mí, por mi flaqueza y por la de mis antepasados!». Y pensé dentro de mi corazón y dije: «¡Feliz el hombre que no ha nacido o que, habiendo nacido, no ha pecado ante Dios, porque no viene a este lugar ni lleva el yugo de este sitio!» (*Secretos de Enoc* 41, 1-2).

6. Feliz el hombre que no obra maliciosamente con el prójimo, que ayuda al desgraciado y tiene caridad con el necesitado, porque en el día del gran juicio todo peso y medida será conocido y cada uno

---

[8] R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford 1913) II, XIV-871.

[9] A. RAHLES, *Septuaginta*[5] (Stuttgart 1952) 488.

sabrá su propio peso y medida, y conforme a ella será recompensado (*Secretos de Enoc* 44, 4-5).

7. Felices los justos que escapen del gran juicio, porque brillarán más que el sol septuplicado (*Secretos de Enoc* 66, 7).

II) *Manuscritos del Desierto de Judá.*

Los manuscritos hallados en el Desierto de Judá ofrecen casos de macarismos, en todo iguales a los del Viejo Testamento. Baste un ejemplo. Un escrito de carácter sapiencial, hallado en la cuarta gruta de Qumrán, contiene una serie de macarismos, introducidos por la palabra *'šry*, que se refieren a los que cumplen los mandamientos, con el contrapeso de la descripción de los tormentos que aguardan a los impíos. Son independientes de pasajes similares del Libro de Enoc [10].

III) *Literatura rabínica.*

Los escritos rabínicos ofrecen casos de macarismos. Siguen la mentalidad bíblica.

1. «Felices los justos: no solamente adquieren méritos para sí mismos, sino que además los preparan para sus hijos y sus nietos hasta el final de todas las generaciones. Desdicha para los impíos: no solamente se hacen culpables ellos mismos, sino que además hacen culpables a sus hijos y nietos hasta el final de todas las generaciones» (*Yoma* 87a). Méritos y culpas contraídos libremente provocan respectivamente bienes y calamidades de toda clase, que son las que hacen feliz o desdichado.

2. Rabí Yojanán ben Zakkai era un maestro famoso. Así se alaba a sí mismo, dirigiéndose al discípulo suyo, Eleazar ben Araj: «Dichoso tú, padre nuestro Abrahán; porque Eleazar ben Araj (mi discípulo) ha salido de tus lomos» (*Chagiga*, 2, 1).

3. «Dijo rabí Aquiba: 'Felices vosotros, israelitas. ¿Ante quién seréis puros y quién os purificará? Vuestro Padre que está en los cielos'» (*Yoma* VIII, 9d) [11].

IV) *Santos Padres.*

Los Santos Padres y escritores eclesiásticos antiguos, herederos del primitivo pensamiento cristiano, reflejan el macarismo de puro estilo semita.

---

[10] J. STARCKY, *Le travail d'édition des manuscrits de Qumrân:* Revue Biblique 63 (1956) 67.

[11] J. MEINHOLD, *Die Mischna. Joma* (Giessen 1913) 72.

A) *Padres Apostólicos.*

1. «Felices nosotros, amados míos, si cumplimos los preceptos de Dios por nuestra caridad, porque (εἰς τὸ) se nos perdonarán los pecados por medio de la caridad (divina), según está escrito (Ps 31, 1-2). Este macarismo se cumplió en los elegidos de Dios por Jesucristo, Nuestro Señor» (*1 Clemente* 50, 5-7) [12].

2. «Felices vosotros, cuantos afrontéis con fortaleza la gran tribulación que está por venir, y todos los que no nieguen su modo de vivir (cristiano)». No serán excluídos de la vida eterna (PASTOR HERMAS, *Visión* II, 2, 7) [13].

3. «Felices, pues, vosotros, cuantos eliminareis de vosotros mismos la malicia y os revistiereis de inocencia. Viviréis para Dios, los primeros entre todos» (PASTOR HERMAS, *Similitudo* IX, 29, 3) [14]. La beatitud misma está indicada por una proposición independiente de futuro, muy bíblica.

B) *Tiempos más recientes.* Dos casos, entre muchos.

1. Dice san Basilio, el Grande, en una *Homilía de acción de gracias:* «Con plena razón conviene proclamar felices (μακαρίζειν) a los que, por la esperanza del siglo venidero, sobrellevan pacientemente las calamidades de la vida presente y cambian las cosas temporales por las eternas. Aunque se vean entre llamas (Dn 3, 21), o con los leones (Dn 14, 30), o engullidos por un monstruo marino (Ion 2, 1), han de ser proclamados por nosotros dichosos (μακαρίζεσθαι), y ellos deben alegrarse por la esperanza de los bienes futuros» [15]. Es fácil entresacar de estas brillantes frases oratorias las notas escuetas del macarismo: «Feliz el que por su verdadera fe padece, aunque sean tormentos enormes, porque a cambio de estos males recibirá grandes bienes eternos».

2. El mismo san Basilio predica en su Homilía contra la avaricia *Destruam horrea:* «Si das abundantemente de tus riquezas a los pobres, todos cuantos hombres existieron desde que fue creado el orbe te llamarán bienaventurado (μακαρίζοντες). La gloria eterna, la corona de justicia, el reino de los cielos serán tu premio por la buena administración que hiciste de las cosas corruptibles» [16].

---

12 K. BIHLMEYER, *Die Apostolischen Väter I,* Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften II, 1, 1 (Tübingen 1924) 62.

13 R. JOLY, *Hermas, le Pasteur,* Sources Chrétiennes (Paris 1958) 92.

14 R. JOLY, *Hermas, le Pasteur,* Sources Chrétiennes (Paris 1958) 350.

15 MIGNE, *Patrologia Graeca* 31, 224 B.

16 MIGNE, *Patrologia Graeca* 31, 268 A.

V) *En la liturgia.*

Un caso significativo es la presencia de macarismos bíblicos en los esplendores de la liturgia oriental. En la de san Crisóstomo se cantan en la misa de los catecúmenos después de la tercera antífona, en domingo [17]. Son conformes al texto de san Mateo 5, 2-12.

Parte segunda

LOS MACARISMOS NEOTESTAMENTARIOS

Probada la existencia del macarismo como esquema expresivo literario e investigada suficientemente su estructura, sólo resta ahora recorrer las páginas del Nuevo Testamento para dar en ellas con todos los casos posibles de estos modismos e interpretarlos a la plena luz de sus principios constitutivos.

Pero antes se impone una salvedad. Muchos libros del Nuevo Testamento, en especial los evangelios, son un resumen, una pauta, un esbozo de los hechos y palabras más importantes de la vida de Jesús, de los apóstoles y de la naciente Iglesia. Por su carácter de esbozo no habrá de sorprender que a veces presenten sentencias incompletas o frases sólo insinuadas, que una sana curiosidad con razón intentará reconstruir o recomponer adecuadamente, para dar con su significado total y profundo.

1.° Vida de Jesús

La Visitación.—Isabel saluda a su prima, la Virgen María, con estas palabras, que son un macarismo perfecto, de pura mentalidad semita: «Bienaventurada la que creyó, porque se le cumplirán las cosas que le han sido dichas de parte del Señor» (Lc 1, 45). Los cuatro elementos de este molde literario aparecen manifiestamente. El tercero, lo que ha provocado las cosas que dan la felicidad anunciada, es haber creído. Hay, sin duda, una alusión, por contraste, a la incredulidad de Zacarías ante el mensaje angélico (Lc 1, 20). De consiguiente, en la mente de Isabel, el asentimiento de María al ángel (Lc 1, 38) tiene valor grandísimo de bienaventuranza operante, que guarda cierta proporción con aquello que causa la felicidad misma, que será «tener cumplimiento en ella las cosas que le ha dicho el Señor». Estas cosas son,

---

[17] Migne, *Patrologia Graeca* 63, 908; R. Janin, *Églises orientales et rites orientaux*[4] (Paris 1955) 45.

sin duda, su maternidad divina y su corredención, según se insinúa en el mensaje angélico y se cumple en la vida y muerte de Cristo.

El «Magníficat».—«Me llamarán bienaventurada todas las generaciones, porque hizo en mi favor grandes cosas el Todopoderoso» (Lc 1, 48-49). Es un macarismo indirecto. Además, le faltan elementos. No es difícil su reconstrucción total. Pasando a la realidad significada por las palabras, se tendría: «Las generaciones dicen: 'Bienaventurada tú, María..., porque ha hecho en tu favor cosas grandes el Todopoderoso'». Falta evidentemente el tercer elemento, el enunciado de la virtud o cualidad que es razón de la existencia de la causa próxima de la felicidad. La sola carencia formal de este elemento supone delicada humildad en la que habla. Además, la conexión lógica lleva a unas palabras anteriores: «Porque puso sus ojos en la bajeza de su esclava». Tenemos, pues, que se refunde toda la causa remota de aquello que produce la felicidad real que se proclama, que son las cosas grandes que ha hecho el Todopoderoso, en la sola benevolencia de parte de Dios, en contraste evidente con el macarismo anterior.

Adviértase que en el Viejo Testamento, como en el mundo clásico, aparece el motivo, de valor moral, *te proclamarán dichoso*. Esta frase no es propiamente un macarismo, sino un anuncio de macarismo, que puede resolverse fácilmente en macarismo formulado.

Atendiendo a las personas que hablan, el macarismo puede ser individual, colectivo y universal. El macarismo individual es una alabanza personal, que en último término depende del criterio y de las categorías de valores del individuo que habla. Si este macarismo lo aceptan los circunstantes, tiene más valor, por ser sentir común del grupo, y puede llamarse macarismo colectivo. Pero si el macarismo es tal que puede ponerse en boca de las gentes de una época, o, más aún, de todas las generaciones, supone una felicidad y unos motivos de felicidad de inmenso valor objetivo, y habrá de llamarse macarismo universal o supermacarismo.

El Sermón del Monte.—Jesús se ve en la necesidad de explicar realidades abstractas y superiores espirituales con realidades corporales y tangibles, debido al genio de las lenguas semíticas y al estadio de cultura ambiental. Prescindiendo del contenido, se atiende ahora de preferencia a la forma externa de las palabras de Jesús.

Las bienaventuranzas son tipos perfectos del género macarístico. Se encuentran en ellas, con suma simplicidad de forma, los cuatro elementos constitutivos del macarismo; pero de suerte que el sujeto, en su calidad de adjetivo, incluye aquello que es causa remota de la cosa buena que ha de dar la felicidad anunciada.

1.ª «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque vuestro es el reino de Dios»; es decir, el reino mesiánico en su doble fase terrestre y celeste (Mt 5, 3; Lc 6, 20).

2.ª «Bienaventurados los mansos, porque poseerán la tierra» prometida, símbolo del reino de Dios (Mt 5, 4).

3.ª «Bienaventurados los afligidos, porque serán consolados» (Mt 5, 5), en el reino de Dios.

4.ª «Bienaventurados los que lloráis, porque reiréis» (Lc 6, 21), en el reino de Dios.

5.ª «Bienaventurados los que tenéis hambre y sed, porque seréis saciados» (Mt 5, 6; Lc 6, 21), en el reino de Dios.

6.ª «Bienaventurados los misericordiosos, porque alcanzarán misericordia» (Mt 5, 7).

7.ª «Bienaventurados los limpios de corazón (o sea, los que tienen rectitud de intención en servir a Dios), porque verán a Dios (actuando providencialmente en su vida, principalmente en orden al reino mesiánico)» (Mt 5, 8).

8.ª Bienaventurados los pacificadores, porque serán llamados (y serán) hijos de Dios» (Mt 5, 9).

9.ª «Bienaventurados los perseguidos por causa de su conducta justa, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5, 10).

10.ª «Bienaventurados seréis vosotros, cuando los hombres os aborrecieren y ultrajaren por mi causa, porque vuestra recompensa es grande, como la de los profetas» (Mt 5, 11; Lc 6, 22).

Hasta aquí, en los diez macarismos que preceden, la forma es perfecta. La cosa que da la felicidad está en la misma línea y supera mucho, en cada caso, la conducta o disposición de ánimo (lograda a base de esfuerzo positivo), que la produce.

En esta sección, de la predicación de Cristo, caben todavía tres macarismos, imperfectos o mutilados.

11.ª «Bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí» (Mt 11, 6; Lc 7, 23). Falta precisamente la cosa concreta que se ha de derivar de no escandalizarse en Cristo y su doctrina, y ha de dar de modo inmediato la felicidad. No se dice cuál sea, pero a tenor del contexto, en que acaba de darse un testimonio a favor de Juan, el Bautista, contra la incredulidad de los fariseos, y atendiendo a otros macarismos afines, se puede deducir: «porque poseerá el reino de los cielos», o algo equivalente. Así, la formulación completa sería: «Bienaventurado aquel que no se escandalizare en mí, porque poseerá el reino de los cielos».

12.ª Sigue todavía otro macarismo alterado. «Dichosos vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen» (Mt 13, 16). Según está formulado, se suprime la acción que produce lo que es causa verdadera e inmediata de la felicidad que es el ver y oír, y aun esta misma cosa queda incolora e imprecisa. En cambio, Lucas ha conservado una formulación más definida: «Dichosos los ojos que ven lo que veis, porque profetas y reyes quisieron verlo y no lo vieron». De donde, con

razón los ojos de los discípulos y coetáneos de Jesús, por ver y reconocer el reino de los cielos realizado y al mismo Mesías, alcanzaron lo que desearon reyes y profetas y no lo consiguieron. En este caso, aquello que produce la causa próxima de la felicidad, o sea, lo que hace que se haya conseguido más que reyes y profetas, no depende enteramente de la voluntad humana, pero se pide un reconocimiento voluntario de las realidades mesiánicas (Lc 10, 23). En esto los discípulos se diferencian de los otros que viendo no ven y oyendo no oyen (Mt 13, 13 = 4, 12; Lc 8, 10; Is 6, 9-10). Es un macarismo que, con su magnificencia de contenido y forma, induce pedagógicamente a aceptar y a reconocer la venida y predicación de Jesús, como Mesías.

13.ª San Pablo atribuye a Cristo el siguiente macarismo, que tiene plena cabida en la doctrina del Sermón de la Montaña: «Es más dichoso dar que recibir» (Act 20, 35). Por su formulación tan abstracta y comprimida se hace casi imposible explicitarlo adecuadamente. Tendrá que reducirse a la doctrina general de Jesús, y los tanteos por fuerza tendrán que ser vagos e inseguros.

Con todo, la Didajé lo explica del modo siguiente: «Feliz el que da, según el mandamiento; porque queda libre de castigo (eterno). ¡Ay del que recibe! Porque, si estando necesitado, alguno recibe, quedará libre de castigo (eterno); pero, (si recibe) sin estar necesitado, tendrá que dar razón de por qué recibió y para qué. Puesto en aprieto, será examinado acerca de las cosas que hizo, y *no saldrá de allí hasta que haya devuelto el último cuadrante*» (*Didache* I, 5) [18].

La Madre de Jesús.—Se han de incluir sin ninguna clase de duda dentro del género macarístico dos expresiones evangélicas.

A) Durante una predicación de Jesús, dijo una mujer espontáneamente: «Dichoso el seno que te llevó y los pechos de que mamaste» (Lc 11, 27). De nuevo aparece un macarismo incompleto. Se habla de la causa remota que produce aquello que ha de hacer feliz, pero no se dice en qué consista esto mismo. Nótese de paso que en este macarismo se repite por dos veces el elemento constitutivo tercero, o aquello que es causa remota de la felicidad, en virtud del paralelismo, tan arraigado en el modo de hablar semita. De hecho los dos miembros de la frase expresan una sola realidad objetiva: la madre del que está hablando. Este macarismo puede formularse así: «Dichosa aquella que fue tu madre». Teniendo esto presente, la causa próxima de la felicidad predicada, o el cuarto elemento formal, sería: «porque te tuvo a ti». En la confesión laudatoria de aquella mujer innominada estaban latentes un grande aprecio y una admiración sincera por Jesucristo.

B) La respuesta de Jesús sigue exactamente el proceder de la in-

---

[18] K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1924) 2.

terlocutora, como suele ser propio de la psicología de Cristo, y se mueve en la misma línea de la alabanza: «Dichosos más bien los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen». De nuevo falta el cuarto elemento; pero es fácil reconstruirlo: «porque poseerán esta palabra de Dios o al mismo Dios». De donde, por una parte, se insinúan a la mujer del macarismo espontáneo las riquezas de la venida y aceptación mesiánica, pues tendrán, los que la admitan, en su grado y medida, al Verbo, como la madre tuvo a Jesús; y, por otra, se proclama dos veces y por dos razones bienaventurada la madre de Cristo, por ser madre de Cristo y porque ciertamente escuchaba la palabra de Dios, la guardaba en su corazón (Lc 2, 19) y la cumplía. Poseía así, por dos conceptos y por dos modos, el motivo de la felicidad proclamada.

Binas de macarismos, uno por parte del que ensalza una situación o condición de alguien, y otro del aludido que contesta cortésmente con una exclamación parecida, no son infrecuentes en el mundo semita. Formaban parte de la buena educación social.

En el Salmo de peregrinaciones 84 hebreo, hay un ejemplo elocuente. Los peregrinos, al llegar al Templo de Jerusalén decían, refiriéndose a los sacerdotes y ministros:

—¡Dichosos los que habitan en tu Casa, oh Yahweh, porque te alaban perpetuamente!

Así respondían los sacerdotes a esta fina alabanza, llena de unción y deseo de la gloria de Dios.

—¡Dichoso el hombre que recibe tu auxilio, cuando tiene plan de efectuar las sagradas peregrinaciones (a Jerusalén)! Porque, al pasar por un valle reseco, lo convertirán en hontanar y la lluvia otoñal lo llenará de abundancia; adquirirán fuerzas progresivamente y verán al Dios de los dioses en Sión» (Ps 84, 5-8).

La confesión de Pedro.—En el hecho de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo aparece un macarismo en boca del mismo Cristo: «Dichoso eres, Simón bar Yoná, porque no te lo reveló la carne y sangre, sino mi Padre celestial» (Mt 16, 17). Falta aquí el tercer elemento o acción que merece aquello que causa la felicidad anunciada. Pero es fácil de hallar por el contexto. Se trata de la misma confesión: «Dichoso eres, Simón bar Yoná, *que has confesado que soy Hijo de Dios*». Y la cosa que causa la dicha es haber recibido la comunicación del Padre celestial y tener el reconocimiento y afirmación pública de Pedro la cualidad de verdad divina. Se incluye además, al menos de hecho, como causa próxima de la felicidad de Pedro, la promesa del primado que sigue a continuación, precisamente por razón de la misma confesión, y que será una realidad posteriormente.

El siervo infiel.—Altamente gráficos y expresivos son los macarismos del siervo infiel.

A) La parábola de los siervos vigilantes es clara en su trama. El siervo que estuviere en vela cuidadosamente para abrir la puerta y atender a su señor cuando regrese de una boda, aunque fuera a altas horas de la noche, recibirá en recompensa la distinción de ser servido por el señor. De ahí el macarismo: «Bienaventurados aquellos siervos a quienes, en viniendo, hallare el señor velando. [Porque], en verdad os digo que se ceñirá (disponiéndose a servirles) y los hará poner a la mesa y, pasando de uno a otro, les servirá». Y tanto más dichosos serán cuanto más tarde viniere y, a pesar de ello, les encontrare despiertos; porque el premio será mayor (Lc 12, 37-38).

Es éste un ejemplo claro de la diferencia que hay entre el género macarístico y el parabólico. Un macarismo puede ser a la vez parábola y hecho real, pues esta bienaventuranza, sacada de la vida corriente, se dijo para significar la felicidad que conseguirán los que aguardan la venida del Mesías, al ser distinguidos por él.

B) El administrador que en ausencia del amo dijese: «Mi amo tarda en venir», y comenzase a golpear a los muchachos y a las muchachas, y a comer y a beber y a embriagarse; cuando llegue el amo inesperadamente, recibirá su castigo. Para el administrador fiel y prudente, que a su tiempo distribuya la ración a la servidumbre, será otra cosa. De donde, el macarismo: «Bienaventurado aquel siervo a quien su amo, al venir, hallare obrando así; [porque], en verdad os digo que le dará cargo sobre todos sus bienes» (Mt 24, 46; Lc 12, 43-44). La recompensa al bien obrar está en una misma línea, pero aparece una desproporción de ventaja que intenta subrayar el macarismo.

El banquete.—San Lucas ha conservado dos macarismos que se refieren a un banquete, y a través de él, al reino de Dios y a su recompensa.

A) Puede resumirse claramente así el macarismo diluído del capítulo 14 de San Lucas: «Dichoso tú, si, al dar un convite, llamas a los pobres, mancos, cojos y ciegos; porque, al no tener ellos con que recompensarte, se te dará la recompensa en la resurrección de los justos» (Lc 14, 13-14). Luego, según la fuerza literaria del macarismo, esta recompensa en la resurrección de los justos superará, al menos, las que los hombres ricos invitados darían, al invitar a su vez en sus banquetes al amigo.

B) Tomando pie de la parábola del banquete, uno de los comensales dijo: «Dichoso el que participará del convite en el reino de Dios» (Lc 14, 15). Tenemos aquí un macarismo fuertemente mutilado. Tiene la exclamación y el sujeto. Falta la causa remota y falta además lo que da la dicha, si ya la cosa que hace feliz no es el participar en el banquete. En él se trasluce cierta mentalidad positivista. Tomando pie de la exclamación del invitado, Jesús expone la pará-

bola de los convidados, en la que viene a corregir lógicamente el macarismo, completando su tercer elemento esencial. Cuando está el banquete espléndidamente preparado y en todo a punto, los convidados se excusan. Se hace entrar al vulgo, a los pobres y tullidos, «porque ninguno de los convidados ha de probar la cena» (Lc 14, 24). Con eso se obtiene lógicamente el siguiente macarismo: «Bienaventurados los que aceptan la venida del Mesías, porque participarán del convite en el reino de Dios», donde se subraya la cooperación del hombre en adquirir esta felicidad.

La Pasión.—De los momentos aciagos de la Pasión Lucas ha conservado un macarismo perfecto. Sólo que hay transposición de elementos. Ideológicamente puede formularse así. Dijo Jesús a las mujeres que le plañían: «Días vendrán en que se dirá: 'Dichosas las estériles y los vientres que no engendraron y los pechos que no criaron'»; porque no tendrán que llorar a sus hijos. Con lo cual se describe gráfica y patéticamente el horror del próximo castigo de Jerusalén. Es interesante constatar que Mateo ha conservado el mismo tema, dicho en otra ocasión por Jesús, con un antimacarismo: «¡Ay de las mujeres que estén en cinta y que críen en aquellos días!» (Mt 24, 19; Mc 13, 17; Lc 21, 23). Se sobreentiende, porque no podrán salvar a sus hijos y tendrán que llorar por ellos.

Los macarismos de San Juan.—San Juan ha dejado en su evangelio dos macarismos solamente. Ambos se refieren a Jesús.

1.° En la última cena, durante el lavatorio de los pies, dice Jesús a sus apóstoles, como enseñanza final: «No es el siervo mayor que su señor ni el enviado mayor que el que le envió. Si esto sabéis, bienaventurados sois, si lo hiciereis» (Io 13, 16-17). La forma es imperfecta e incompleta. Puede reconstruirse así: «Bienaventurados vosotros, si unos ante otros os humilláis, como yo me he humillado ante vosotros, porque...». Y falta lo que ha de producir la felicidad misma. ¿Qué puede ser? Quizás, puesto que inmediatamente antes (Io 13, 10-11) y después (Io 13, 18-19) se habla de la defección de Judas, y se ha conminado a Pedro que si no se dejaba lavar los pies no tendría parte con Cristo (Io 13, 8), los que sepan humillarse por Cristo y según Cristo, tendrán siempre sociedad con Cristo, con todos los bienes que esto supone.

2.° El otro macarismo que nos ha conservado Juan es también incompleto. En la resurrección se aparece Cristo a Tomás, el incrédulo, y le dice: «Bienaventurados los que no vieron y creyeron» (Io 20, 29). Los tres primeros elementos formales están manifiestamente. Falta el cuarto, o la causa próxima de la felicidad. ¿En qué consistirá? Puesto que no consta, es difícil adivinar su cualidad específica, aunque podemos afirmar que ha de tratarse de algo grande en la línea de la fe en Cristo.

Conclusión.—Al acabar los macarismos de la Vida de Jesús, podemos compendiar hechos significativos.

Ante todo, sobre los evangelistas. Mateo tiene 13 macarismos, Lucas 15, Marcos no tiene ninguno, Juan sólo dos, que no reflejan la pauta perfecta del género.

En cuanto a los que usan este modo de decir en la Vida de Cristo, obtenemos el siguiente resultado: Isabel 1 vez, la Santísima Virgen María 1, Jesucristo 20 (21), la mujer del pueblo 1, el convidado 1.

Esto solo demuestra la riqueza y expresividad del lenguaje de Jesucristo, que supo sacar del fondo del alma popular modos de decir, sencillos y claros, admirablemente aptos para inculcar lo que quería enseñar y para ser retenidos tenazmente en la memoria.

2.° Los macarismos de san Pablo

Al pasar a los escritos de san Pablo, se ofrece inmediatamente un hecho sorprendente. El apóstol parece refractario a este modo de decir, como pauta o esquema de expresión, y sigue senderos distintos. Es fácil sintetizar su aportación, pues los casos son reducidos.

Ante todo, san Pablo emplea la palabra μακάριος en un sentido poco usado en el vocabulario semita.

1. En su discurso de defensa en Cesarea marina dice: «Me considero *feliz* (ἥγημαι ἐμαυτὸν μακάριον), rey Agripa, al tener hoy que defenderme ante ti» (Act 26, 2). En esa expresión es fácil descubrir un tópico curial y jurista del mundo grecorromano.

2. Usa simplemente la palabra como epíteto. Dice en la primera a Timoteo: «El evangelio de la gloria del Dios bienaventurado (τοῦ μακαρίου Θεοῦ)» (1 Tim 1, 11). Y al final: «Conserva el mandato inmaculado hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, la cual en sus tiempos mostrará el bienaventurado y único Soberano» (1 Tim 6, 14-15). Asimismo en la carta a Tito: «Aguardando la bienaventurada esperanza» (Tit 2, 13). En todos estos pasajes se toma la palabra en la acepción de la mentalidad griega y romana.

El adjetivo μάκαρ (μακάριος) es un epíteto propio de los dioses en la literatura pagana griega, donde aparece la frase μάκαρες θεοί, en oposición a los hombres, que son mortales [19]. Puede tener además el sentido de *rico* u *opulento* [20]. Esas acepciones caen mejor en san

---

[19] Homero, *Ilíada* 1, 339; *Odisea* 10, 299; Hesíodo, *Operum et dierum* 135, Ésquilo, *Coéforas* 476.

[20] Polibio 3, 91, 6.

Pablo, cuando lo usa como adjetivo, aplicado a la divinidad y a las cosas divinas.

3. Dice en una sentencia pastoral a los Corintios: «La mujer será más dichosa (μακαριωτέρα), si permaneciere así (sin casarse)» (1 Cor 7, 40). Pero en este caso el pensamiento concentrado puede resolverse y explicitarse en un macarismo típico: «Más dichosa será, si no se casare, según mi consejo». La condicional da la causa remota de la felicidad. Falta la causa próxima. Ha de ser la carencia de tribulaciones humanas, que le sobrevendrán si se casa, como ha dicho antes (1 Cor 7, 27-28), y, además, el hecho de que la mujer que no está casada piensa en las cosas de Dios, de suerte que es santa en cuerpo y en espíritu, y no está dividido su cuidado entre las preocupaciones del mundo y las cosas de Dios (1 Cor 7, 34), y, quizás con mayor motivo, porque podrá dedicarse a la penitencia y a la vida de oración (1 Cor 7, 5). Todo esto forma un cuadro de bienes que obligan a decir con verdad que será más dichosa la que no se casa que la que esté casada. Todo ello, claro está, según el estado en sí, porque atendiendo a los individuos será mejor para cada uno actuar conforme al don que le ha dado Dios de seguir un estado u otro (1 Cor 7, 7).

De todos modos, en estos casos que preceden no se atiende para nada a la estructura ni al género macarístico.

4. En el discurso de despedida a los presbísteros de Mileto, recuerda san Pablo una sentencia del Señor Jesús que no ha quedado en los evangelios: «Mayor felicidad es dar que recibir» (Act 20, 33-35). Hemos intentado reconstruir este macarismo en boca de Jesús, al tratar de sus palabras. Pero Pablo lo cita con finalidad pastoral, para justificar su conducta. Ha trabajado con sus manos; ni plata ni oro ni vestido de nadie codició; trabajando hay que socorrer a los débiles, porque, como dijo el Señor: «Mayor felicidad es dar que recibir». Es evidente que en estas palabras se ha desintegrado el macarismo y se ha aprovechado sólo lo que convenía de su contenido.

5. En la cuestión práctica de los manjares y fiestas religiosas Pablo mantiene una posición media y prudente. Amonesta tanto a los recién convertidos o débiles, imbuídos de convicciones accidentales del judaísmo, como a los fuertes, que, según su enseñanza, sostenían que «nada hay impuro moralmente en los manjares». Acaba el pasaje, en que pone por motivo de unión la caridad en no hacer caer a los otros, induciéndoles a obrar contra el dictamen de la propia conciencia, con el siguiente macarismo, el único que formula espontáneamente: «Bienaventurado aquel que no tiene que condenarse a sí mismo en las resoluciones que toma» (Rom 14, 22). Falta en él la causa próxima de la felicidad, lograda por la buena acción o causa remota. No parece ser otra que la que ha insinuado pocos versículos antes. A la pregunta, ¿por qué el que no tiene que condenarse a sí mismo será bienaventurado?, puede responderse: «Porque todos hemos de

comparecer ante el tribunal de Dios..., así que cada cual de nosotros dará cuenta de sí mismo a Dios» (Rom 14, 10-12). De paso, salta a la vista la concordancia de estas frases con muchos macarismos de la literatura apócrifa y rabínica.

6. Tiene además san Pablo dos macarismos manifiestos, pero que ha entresacado literalmente del Antiguo Testamento. Dice a los romanos: «Bienaventurados aquellos a quienes fueron perdonadas las iniquidades, y a quienes fueron encubiertos los pecados»; y el segundo: «Bienaventurado el hombre a quien el Señor no toma en cuenta el pecado» (Rom 4, 7-8). El mismo san Pablo afirma que este parabién está sacado de David (Rom 4, 6), es decir, del Salterio. Acudamos a él.

El Salmo 32 tiene el siguiente macarismo. «Feliz aquel a quien se ha perdonado la culpa, borrado el pecado. Feliz el mortal a quien falta Yahweh no imputare ni abriga en su espíritu dolo» (Ps 32, 1-2). Según el contexto del Salmo y el ambiente del Antiguo Testamento se trata, en este pasaje concreto, de un alma agobiada por la culpa, que se ha merecido un castigo de Yahweh y le ha quitado la esperanza en su protección futura. Al llegar el arrepentimiento —«confesaré mi pecado»—, Yahweh le perdona la culpa, y esto es causa de que se le resuelva la calamidad presente y obtenga segura salvación para el futuro. De donde es fácil reconstruir el macarismo completo: «Feliz aquel a quien se ha perdonado la culpa, borrado el pecado; a quien Yahweh no le imputa la falta (por el reconocimiento sincero, conforme a las exigencias de Yahweh, de su pecado), porque saldrá de su apuro presente y obtendrá la protección de Yahweh para el futuro».

San Pablo, preocupado por explicar las excelencias de la fe sobre el judaísmo formal antiguo que ponía exigencia de justicia en las obras externas sin dar valor al reconocimiento del Mesías, a su acción y a su mensaje, a la fe en Jesucristo, dice que Abrahán, padre de gentiles y judíos, recibió la justicia de Dios, no por obras que hiciera, sino por la fe que tuvo en él, y obtuvo como signo de esa justicia la circuncisión. Se cumple, pues, en él lo de David: «Bienaventurados aquellos a quienes fueron perdonadas las iniquidades y a quienes fueron encubiertos los pecados. Bienaventurado el hombre a quien el Señor no le toma en cuenta el pecado». Hasta aquí el macarismo sólo contiene tres elementos en san Pablo. Pero, puede preguntarse, ¿por qué será feliz este hombre? La razón se adivina en las palabras inmediatamente anteriores del mismo Pablo, «porque a él Dios abona la justicia sin contar con las obras», que ponía como únicas necesarias con exigencia de derecho el judaísmo. Eleva el macarismo a tesis. Y más que aprovechar su estructura y contenido, se sirve de la autoridad de la Escritura para probar e ilustrar su doctrina. Pero, aunque en este caso sea diversa la tendencia, la esencia del ma-

carismo, calcada por san Pablo sobre los Salmos, permanece idéntica.

7. Finalmente, en la Epístola a los Gálatas se refiere san Pablo manifiestamente a este modo literario y encierra en la brevedad de una palabra abstracta un macarismo perfecto, fácil de reconstruir. Les reprende amorosamente porque ya no hacen caso de su enseñanza de la verdad, y les arguye de este modo: «¿Dónde está (ahora) vuestro parabién?». A la letra: μακαρισμὸς ὑμῶν; Vuestros ojos os arrancarais entonces para dármelos; no tuvisteis en cuenta mi debilidad personal; recibísteisme como a un ángel, como a Cristo. La frase ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν ha de reconstruirse así: «Felices nosotros, porque tenemos a Pablo». Lo cual está abiertamente repugnando con su conducta actual, según la cual ya no quieren saber nada de él.

3.° La epístola de Santiago

En contraste con la difuminación y parquedad de san Pablo en el género macarístico, la breve epístola de Santiago tiene dos casos de macarismo. Están en consonacia con el lenguaje y mentalidad hondamente expresivos y semitas del apóstol. Parecen un reflejo vivo del mismo lenguaje material de Jesús.

1. Son palabras literales: «Bienaventurado el hombre que sobrelleva la tentación (o sale triunfante de la prueba), porque, acrisolado por ella, recibirá la corona de la vida, que Dios prometió a los que le aman» (Iac 1, 12). Los cuatro elementos constitutivos son perfectos y aparecen con perspicuidad absoluta. La causa remota que induce el premio está en la voluntad del hombre. El mismo premio, o causa próxima de la felicidad, tiene la desproporción de ventaja típica del macarismo semita: «Dichoso el hombre que sobrelleva la prueba, porque recibirá la corona de la vida eterna».

2. Más adelante tiene Santiago otro macarismo, algo incompleto de forma, pero lógicamente perfecto. En todo el discurso precedente recomienda el estudio de la Ley, y su modo de decir y argumentar recuerda la manera de hablar de los Salmos. Ahora es, la Ley, perfecta puesto que no necesita los formalismos del judaísmo. Esta Ley perfecta —del Nuevo Testamento— implica la obediencia a los mandamientos de Dios, «porque la ira del varón no obra la justicia de Dios» (Iac 1, 20). Se ha de ser, no sólo oidor de la nueva Ley, sino obrador (Iac 1, 22). El que sepa juntar estos extremos será dichoso en su obrar: «El que se para en considerar la Ley perfecta, la Ley de libertad (en oposición a la vieja Ley que era imperfecta y de servidumbre), y en ello persevera, hecho, no oidor olvidadizo, sino obrador ejecutivo, este tal será bienaventurado en su obra» (Iac 1, 25). Falta la causa próxima de la dicha, aquello que hace feliz, pero se

ha formulado poco antes, en el inciso: «porque esta palabra (de la nueva Ley) sembrada en vosotros es poderosa para salvar vuestras almas» (Iac 1, 21); es decir, resolviendo el semitismo, «para salvaros a vosotros mismos». De donde podemos formular este bello macarismo de modo escueto: «Dichoso el que considera la Ley nueva y la cumple, porque ella salvará su alma».

4.° San Pedro

Ya notamos que san Marcos no tiene ningún macarismo, en abierto contraste con los dos restantes Sinópticos. También vimos que en la vida de Jesús no consta que san Pedro hubiera pronunciado ningún macarismo. Hojeando ahora sus cartas nos convencemos de este hecho negativo. Tiene por dos veces este modo de decir, pero ambas son una repetición o como un eco de dos de las bienaventuranzas clásicas de Jesús, como si oyéremos un trozo mínimo del querigma apostólico.

1. «Bienaventurados si padeciereis por causa de la justicia...» (1 Petr 3, 14). Deja al aire la conclusión en que se declare qué clase de felicidad tendrán los que de ese modo padecieren. Parece obvio que la compleción sea la que enunció Cristo: «porque vuestro es el reino de los cielos» (Mt 5,, 10). Pero en el contexto de Pedro aparecen nuevas razones, como si la semilla del evangelio de la verdad fructificara y se explicitara exuberantemente: 1) Porque defendéis acérrimamente la esperanza que abrigáis; es decir, porque entonces no perderéis con vuestra conducta insensata los grandes bienes prometidos (1 Petr 3, 15), y 2). Así, si obrando lo bueno os viene daño por ello, imitaréis en el padecer a Cristo, que murió por los pecadores, el justo por los injustos (1 Petr 3, 17-18).

2. Algo más adelante repite la misma idea, de forma parecida, pero con términos más claros: «Si sois ultrajados en nombre de Cristo, dichosos vosotros; porque el espíritu de la gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros. Pero que nadie de vosotros padezca como homicida o ladrón o malhechor o como entrometido en lo ajeno» (1 Petr 4, 14).

5.° El Apocalipsis

En las páginas del Apocalipsis pueden recogerse varios macarismos dispersos. En total son siete, como si este número místico y simbólico lo afectara todo en este libro misterioso.

1. El primero está muy al principio: «Dichoso, tanto el que lee como los que oyen las palabras de esta profecía, y observan las cosas en ella escritas, porque (γὰρ) el tiempo está cerca» (Apoc 1, 3).

Sólo ofrece dificultad la causa próxima de la felicidad: «el tiempo está cerca». Quizás aclare el sentido un macarismo idéntico que se halla al final de todo el libro.

2. «Dichoso el que observa las palabras de esta profecía». «He aquí que vengo presto» (Apoc 22, 7). La razón, pues, de la dicha está en que «presto viene». El sujeto no puede ser otro que el del final del libro: «Dice el que da fe de estas cosas: 'Sí, vengo presto'». Y sigue el hagiógrafo: «Amén. Ven, Señor Jesús» (Apoc 22, 20). Siendo el castigo al que quite palabras del libro, que Dios le quitará su parte del árbol de la vida y de la ciudad santa (Apoc 22, 18-19); el tiempo cercano y la venida, causa de la felicidad del macarismo, es la de Jesús y de la gloria. Se pueden, pues, formular los dos macarismos, del modo siguiente: «Dichoso el que reconociere y guardare el mensaje del Apocalipsis, porque el Señor Jesús le dará del árbol de la vida y le colocará en la ciudad santa». Más claramente aún: «He aquí que vengo presto y conmigo está mi recompensa, para pagar a cada uno según fueran sus obras» (Apoc 22, 12).

3. Otro macarismo espléndido es el consolador y conmovedor, de boca de Dios, «dichosos los muertos que mueren en el Señor, ya desde que mueren. Ciertamente, dice el Espíritu, (felices son) en cuanto que (ἵνα) descansarán de sus fatigas (con gozo eterno), y porque (γὰρ) sus obras (buenas) les acompañan, (de las cuales recibirán la recompensa)» (Apoc 14, 13). Macarismo, por su mismo género, lleno de optimismo, que connota una recompensa buena, mayor de lo que pudo ser aquello que fue causa remota de lo que ha de producir inmediatamente la felicidad predicada. Es singular el empleo de la partícula ἵνα, con fuerza lógica, y tal vez gramatical, claramente causal.

4. Otro, lleno de expresividad en la imaginería apocalíptica. Cuando se vacía la sexta copa, se alude a la gran batalla final y a la reunión de todos los reyes de la tierra en Esdrelón, en el *har* o tel de *Megiddo*. Se interrumpe la narración con una advertencia bajo forma de macarismo práctico. Cristo vendrá repentinamente, como el ladrón llega en el momento menos pensado: «Dichoso el que (como soldado) está en vela y conserva sus vestidos, porque (ἵνα) no tendrá que huir desnudo» y avergonzarse (Apoc 16, 15), con vergüenza que es símbolo de la confusión perpetua. Aquí el sentido final y causal se sobreponen, prevaleciendo lógicamente el último.

5. En un contexto aleluyal aparace un macarismo manifiesto. Se describe la gran muchedumbre celeste al entonar un canto de gloria a Yahweh por el triunfo final. En esto una voz le dice al autor: «Escribe: 'Bienaventurados los que han sido invitados al banquete de las bodas del Cordero'» (Apoc 19, 9). Aquí no se expresa explícitamente la causa inmediata de la felicidad: ¿por qué serán dichosos? Pero es fácil hallar la repuesta, pocas líneas antes: «Porque estableció su reinado el Señor. Gocémonos y regocijémonos y démosle glo-

ria; porque llegaron las bodas del Cordero, y su esposa» está ricamente ataviada (Apoc 19, 6-7). Es, pues, un macarismo de gozo y regocijo. Pero nótese que la causa remota ha de ser *la invitación*. Ahora bien, ésa, conforme a toda la mentalidad del Apocalipsis, supone méritos objetivos en el invitado que lo han hecho digno de la invitación.

6. El mismo contenido profundo de enseñanza espiritual se saca de la estructura de otro macarismo: «Bienaventurado y santo el que tenga parte en esta resurrección primera; [porque] sobre éstos no tiene poder la segunda muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él durante mil años» (Apoc 20, 6). La relación lógica es la de siempre. Los de la resurrección primera son los que fueron muertos por el testimonio de Jesús, los que no habían adorado a la bestia. Estos reinarán durante los mil años simbólicos de la historia humana. Los santos reinan ya ahora con Cristo por la gloria esencial, que puede considerarse resurrección primera, en el cielo y sobre la tierra.

7. Finalmente, en el último capítulo hay otro macarismo, claro y perfecto: «Dichosos los que lavan sus vestiduras para que (ἵνα) les pertenezca el derecho sobre el árbol de la vida y puedan entrar por las puertas de la ciudad» (Apoc 22, 14). La acción que merece lo que ha de producir la felicidad es lavar sus vestidos. Lavar los vestidos en la sangre del Cordero significa recibir el mensaje de Cristo y llevarlo a cumplimiento, para obtener de lleno de este modo los frutos de su redención. A esta acción voluntaria sigue un galardón valiosísimo: obtener derecho al árbol de la vida, prohibido en el Génesis, y entrar por las puertas de una ciudad mejor que el Paraíso.

De nuevo aparece aquí la partícula final ἵνα, como en algunos macarismos anteriores del Apocalipsis. Los matices de finalidad y consecución quedan poco diferenciados en las lenguas semíticas, que son pobres en medios de subordinación. Con ellos se mezcla la causalidad. El griego bíblico se hace eco de estas suposiciones. Así no es raro que la partícula ἵνα en san Juan pueda tener valor causal. Tal sucedería en este caso, según exige la contextura lógica del macarismo. Tendríamos, pues: «Dichosos los que lavan sus vestiduras, *porque* adquirirán derecho sobre el árbol de la vida y podrán entrar por las puertas de la ciudad» (Apoc 22, 14).

CONCLUSION

Después de haber reseguido las páginas del Nuevo Testamento, queda manifiesta una constatación ineludible: los macarismos que se han conservado en sus libros son unos cuarenta. Número ciertamente modesto, pero suficientemente elevado para no poder dudar

de la existencia y esencia de este modo de decir, sobre todo si se le pone en parangón con los casos del Antiguo Testamento.

Otro hecho aparece también cierto. Si bien hay distintas formas de macarismos en el Nuevo Testamento, todas ellas encajan en el patrón típico del género, porque los casos aparentemente aberrantes no hallan su perfecta explicación sin esa reducción natural.

El estudio atento del género macarístico, como esquema, pauta, o modo de decir, en el Nuevo Testamento, ayuda a entender la forma literaria en muchos pasajes particulares, lleva a descubrir una vez más las raíces que el Nuevo Testamento tiene echadas en las magnificencias del Antiguo, y facilita notablemente la compresión del contenido doctrinal del mensaje evangélico y la múltiple relación lógica de sus partes.

Todo esfuerzo por sacar el genuino sentido del texto sagrado es importante: «Dichoso el hombre que considera atentamente la Ley Nueva y la cumple, porque ella salvará su alma» (Iac 1, 25).

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

Facultad de Teología.
San Cugat del Vallés (Barcelona).

Notas, Textos y Comentarios

La síntesis de la vida y sus problemas

PRIMERAS CONVERSACIONES DE INTELECTUALES

Poblet, septiembre de 1959

Los días 11 y 12 de septiembre de 1959 se reunió en el monasterio cisterciense de Poblet (Tarragona) un selecto grupo de científicos, procedentes de los más distintos sectores del saber, para tratar, en aportación común, de los problemas que suscita el actual tema de la síntesis de la vida.

Inauguró las sesiones y presidió la reunión el arzobispo de la diócesis de Tarragona, cardenal Benjamín de Arriba y Castro. Estuvieron, además, en la presidencia, el eminentísimo cardenal Manuel Gonçalves Cerejeira, patriarca de Lisboa, y el Rmo. P. Edmundo Garreta, abad del monasterio. Moderó las Conversaciones el Dr. Enrique Linés, catedrático de Análisis matemático en la Universidad de Barcelona.

Entre los asistentes y participantes activos distinguimos al P. Alejandro Díez Macho, catedrático de Lengua hebrea en la Universidad de Barcelona; al P. José M.ª Dalmau, profesor de Teología dogmática, y al P. Fernando María Palmés, profesor de Psicología, ambos en las Facultades de San Cugat del Vallés (Barcelona); al Dr. Enrique Balcells, profesor de Fisiología animal en la Universidad de Barcelona; al Dr. Rafael Ballester, profesor de Historia en la misma Universidad, y a otros muchos profesores y especialistas, venidos de varias partes de España. Entre los asistentes figuraron algunos religiosos del Cister.

Las reuniones tuvieron dos partes distintas: lectura de las ponencias y discusion de los temas tratados, que conviene considerar por separado.

I. PONENCIAS

Abrió las reuniones, dirigiendo la palabra a los asistentes, el eminentísimo cardenal de Tarragona, Dr. Benjamín de Arriba y Castro. Dijo que juzgaba de gran importancia, no sólo las materias que iban a discutirse, sino el mismo hecho de haberse iniciado esas Conversaciones, por el alto significado que tenían y por los frutos científicos que de ellas podían esperarse. Cuanto era de su parte, las aprobaba plenamente, y deseaba alcanzaran sus objetivos y fueran desarrollándose, siguiendo la línea empezada, en un próximo futuro.

El Dr. Francisco Ponz, catedrático de Organografía y fisiología animal en la Universidad de Barcelona, presentó el tema: *Estructura y síntesis de*

la substancia viva. Después de hacer una breve referencia a la composición elemental de los organismos, pasó revista a las principales clases de substancias que integran el viviente. Expuso, por medio de numerosas diapositivas, los más recientes resultados conseguidos en el estudio de las estructuras, especialmente en el campo de las proteínas y de los ácidos nucleicos. Informó sobre los grandes avances realizados por la química orgánica y la bioquímica en las síntesis de todos esos materiales. Las mayores dificultades se encontraban en las moléculas grandes y complejas, por no saberse, principalmente, el orden con que se sucedían sus componentes elementales. Sanger dio un paso decisivo, hace cinco o seis años, con sus trabajos sobre la molécula de insulina. Desde entonces gran número de laboratorios trabajan en las secuencias de los aminoácidos de muchas moléculas proteicas. Mejoradas las técnicas de síntesis, se está consiguiendo, con reproducir las secuencias descubiertas, sintetizar en el laboratorio algunas proteínas sencillas, como es el caso de algunas hormonas hipofisiarias, que han sido ya obtenidas. Esta prometedora línea de trabajo induce a creer que es más imprudente decir que el hombre no será capaz de sintetizar las moléculas más complejas de que están formados los seres vivos, que no decir lo contrario. En el plano bioquímico es mera cuestión de tiempo, y hay que tener en cuenta que la superación en las investigaciones va en aumento. Mucho más difícil se presenta la posibilidad de reproducir artificialmente estructuras biológicas, constituídas por asociaciones de moléculas sintetizables. Por ahora no se han encontrado «las pinzas» que permitan poner cada molécula en su sitio, aunque se van conociendo las relaciones de afinidad que determinan las disposiciones mutuas, y llegan a obtenerse, aunque lentamente, algunos modelos semejantes.

El Dr. Vicente Villar Palasí, catedrático de Bioquímica estática y dinámica, habló del tema *Comportamiento y ascensión progresiva de las formas bioquímicas.* Describió brillantemente las últimas adquisiciones científicas sobre la bioquímica del viviente. El ácido nucleico tiene una importancia capital, al moderar la biosíntesis de las proteínas. El ritmo en los cambios de substancias se desarrolla a una frecuencia altísima. La bioquímica sugiere el monofiletismo, pues de las dos clases de ácido nucleico, dextrógiro y levógiro, solamente una se encuentra en todos los vivientes. El mero azar no podría combinar adecuadamente todos los compuestos de una célula viva.

El Dr. Antonio Prevosti, catedrático de Genética, en la Universidad, habló sobre los *Ultimos resultados en el estudio de los factores bioquímicos de la herencia.* Dio una amplia visión de esos estudios en el momento actual, y centró su atención en los problemas más fundamentales. La concepción de la influencia cromosomática en la herencia ha cedido paso a ulteriores inquisiciones sobre los constitutivos químicos de los cromosomas. Las adaptaciones logradas por los vivientes, afectando a esos compuestos, quedan incorporadas en el «código» hereditario, que se trasmite sucesivamente con toda exactitud.

El R. P. Juan Puiggrós, director del Instituto Biológico de Sarriá (Barcelona) y profesor de Bacteriología, dio un amplio informe sobre *Los virus y la vida.* Fue enumerando los diversos grupos de virus, y estudió, en cada caso, si puede decirse que vivan o no vivan. Analizó, principalmente, tres clases de virus filtrables: los parásitos de animales, los parásitos de bacterias o fagos, y los parásitos de plantas. Los virus parásitos de animales están compuestos de prótidos, glúcidos y lípidos; los fagos ya no tienen lipoproteínas. De los dos primeros grupos, o sea, de los parásitos de animales y de bac-

terias, no puede dudarse de que estén dotados de vida, porque tienen ciclos vitales reproductivos. Las fitofaginas, como el mosaico del tabaco, ya ofrecen más dificultad. Schrann fue descomponiendo la unidad viral por hidrólisis alcalina suave, hasta llegar a los últimos elementos, que parece constan solamente de una molécula nucleoproteínica; los recompuso, y resultaron infectivos. Hizo más, logró separar la unidad nucleoproteica por hidrólisis alcalina, obteniendo aparte el ácido nucleico y la proteína; los recompuso, pero el virus ya no resultó infectivo ni se reprodujo. En cambio, Ochoa, siguiendo esta misma línea, separó por medio de enzimas, que son elementos vitales, no químicos, el ácido nucleico de la proteína, y luego los recompuso y resultaron infectivos, acusando su vitalidad. Algunos no admiten que el virus del tabaco tenga vida. El ponente no duda de elio. Porque en los casos experimentales aducidos la separación enzimática no llegó a quitar la vida al ácido nucleico y a la proteína; en cambio, los procedimientos químicos la alteraron. Hizo notar el salto que hay entre la síntesis del ácido nucleico y la proteína *muertos*, de la *síntesis con vida*. Media algo superior a las puras fuerzas físicas y químicas.

El Dr. Santiago Alcobé, decano y catedrático de Antropología en la Universidad de Barcelona, trató de *El origen de la vida en la tierra, según la paleontología*. En el momento científico actual no puede darse una respuesta definitiva a esa cuestión. Faltan datos, y ante la carencia de pruebas fehacientes que demuestren de modo experimental cómo apareció la vida animal, se proponen diversas hipótesis. Actualmente la ciencia se reduce a explicar hechos constatados, fragmentarios en sí y tanto más inciertos cuanto más nos alejamos en el tiempo hacia la época de la aparición de la vida en la tierra. Fue describiendo magistralmente las etapas sucesivas en la aparición de los vivientes, intentando descubrir las líneas directrices de unidad y dependencia, que en último término se fundan sobre los datos, más o menos lábiles, que ahora poseemos.

El P. Juan Roig Gironella, catedrático de Metafísica en la Facultad Filosófica de San Cugat del Vallés y director del Instituto Filosófico de Balmesiana, estudió la cuestión del origen de la vida desde el punto de vista filosófico. Ante todo hizo notar que la filosofía cristiana, durante muchos siglos, admitía lo que la ciencia de entonces consideraba como dato inconcuso, a saber, la generación espontánea. Sin embargo, no hallaba en esto ninguna dificultad contra sus principios, a pesar de que admitía que el viviente tiene una perfección específicamente superior. Solucionaba la cuestión, admitiendo que el viviente producido por generación espontánea debía su origen a causas últimas y generales, que usaban instrumentalmente los agentes inferiores, como era, por ejemplo, el calor del sol. De modo parecido, tampoco habría hoy día dificultad en admitir que el viviente producido por síntesis fisicoquímica deba su origen a causas superiores, en último lugar a Dios. No obstante, aunque esta hipótesis no cree ninguna dificultad, la Filosofía tiene argumentos ciertos (si bien con una certeza inferior a la de los grandes principios), para afirmar que no se producirá en el laboratorio un viviente. ¿Cuáles son? La razón suficiente que explique los hechos ciertos. Hechos ciertos manifiestan que el viviente no es un mero agregado, sino que tiene un principio que unifica el todo en vistas a un término o fin, es decir, que tiene una inmanencia teleológica, de suerte que no está determinado de un modo puramente espacial ante excitantes externos. Hay vivientes a los que se les puede amputar un miembro principal, por ejemplo la cabeza, y, al no poder entonces reha-

cerlo, inician un proceso regresivo hasta llegar al estado embrionario, desde el cual se inicia de nuevo el proceso de reconstrucción de todo el organismo entero, pero menor. Ahora bien, no hemos de suponer gratuitamente, sin que medien pruebas experimentales, que todavía faltan, que Dios haya dado una ley para intervenir produciendo el viviente, supuestas ciertas disposiciones químicas. Por tanto, lo que hemos de afirmar es que esta «forma» superior o «substancia» diversa, que es el viviente, no se producirá nunca a partir del laboratorio.

El P. Sebastián Bartina, profesor de Ciencias bíblicas en la Facultad Teológica de San Cugat del Vallés (Barcelona), tuvo la ponencia escriturística. Habló del *Ser y origen de la vida material según la Biblia.* Las ciencias naturales y la filosofía son dos aspectos de la razón humana, y ambas se esfuerzan por hallar la verdad, que es una. En ese intento arduo hay que considerar si otro testigo, Dios, ha hablado sobre el punto debatido y si su mensaje nos ha llegado o en la Sagrada Escritura o en la Tradición. La Biblia habla mucho de la vida; pero se impone una reducción progresiva de palabras y contenidos hasta obtener la delimitación concreta del círculo de la vida material. Utilizando el método sintético, aplicado a la universalidad de los Libros Sagrados, y el analítico en pasajes concretos, vio que se afirma indudablemente en la Biblia que Dios es autor, conservador y señor de la vida física y que la interpretación obvia del primer capítulo del Génesis, punto básico de este problema, induce a creer que Dios produjo *inmediatamente* todas las clases de vida. Sin embargo, como es difícil precisar la esencia y actuación de las causas segundas en el lenguaje y mentalidad de los antiguos semitas, queda abierto al estudio y a la investigación inquirir la parte que ellas pudieron haber tenido en el proceso biopoyético. Para resolver este problema se han de tener presentes los datos que aporten las ciencias naturales y la teología.

El R. Dr. Don José Capmany, catedrático de Teología dogmática en el Seminario Conciliar de Barcelona, estudió la posición doctrinal de la Teología católica acerca del problema de la síntesis de la vida. Teniendo en cuenta que en el plan de esas Conversaciones se ha excluído la vida humana, puede afirmarse que en el contenido de la revelación no hay nada que ni explícita ni implícitamente se refiera a esta cuestión. Dividió su estudio en dos partes: apologética y dogmática. En el aspecto apologético notó que la vida, como realidad observable, es punto válido de partida para probar la existencia de Dios, porque arranca de la realidad que tenemos ante nuestros ojos, con sus características contingenciales; por tanto, cualquier explicación atea que se fundara en la generación espontánea o la síntesis de laboratorio, sería inválida, por presuponer ya la no existencia de Dios que se pretendería demostrar. La dificultad que puede ofrecerse al científico puede consistir en que no valore convenientemente o prescinda de otras fuentes de conocimiento para la obtención de la misma verdad, cuales son la filosofía y la revelación propuesta por el Magisterio, que, yendo por otros caminos, pueden llegar al mismo conocimiento cierto y, si llegan a probarlo, su afirmación tiene mucho más valor que la de las ciencias naturales. En el aspecto dogmático, consideró que, puesto que el mundo empezó por querer de Dios, también la vida empezó por la misma razón; la presencia de Dios en el cosmos descubre una alta finalidad de todos los seres. La investigación científica y sus aplicaciones son oficios propios del hombre, ya que es señor, por voluntad divina, de la naturaleza inferior; pero el fin propio del hombre es la verdadera sabi-

duría que le conduce a Dios. Las hipótesis científicas no pueden incorporarse definitivamente en el cuerpo de doctrina teológico, mientras sean tales y no lleguen a verdades ciertas.

II. DISCUSION DE LOS TEMAS EXPUESTOS

Uno de los aspectos más característicos y fructuosos de esas reuniones fueron los prolongados cambios de impresiones sobre los problemas que se iban tratando. Como resultado de los debates, recogemos las siguientes conclusiones en las que se subsumen algunos temas de las ponencias, aclarados y especificados, y se precisan y completan otros afines. La serie de conclusiones que sigue no comprende todas las que podrían ofrecerse, sino tan sólo algunas de las más importantes. No se les da ningún valor oficial, sino carácter puramente informativo.

1.ª Los avances progresivos de la química orgánica hacen prever con gran probabilidad para un futuro próximo la síntesis artificial de ácidos nucleicos y proteínas.

2.ª La bioquímica presta cada día más atención a los fenómenos que se desarollan en los últimos límites superiores de la materia orgánica y en la parte organizada del ser vivo, intentando descubrir sus semejanzas y afinidades.

3.ª Tanto la química orgánica como la bioquímica dan de hecho poca importancia o prescinden prácticamente del estudio de las fuerzas fisicoquímicas que producen los cambios y propiedades de los compuestos, y tampoco inquiere sus leyes, contentándose con los hechos constatados. No se preocupan de analizar lo que no cae dentro del campo en que son válidos los métodos de laboratorio.

4.ª Los avances en el estudio de los elementos transmisores de la herencia dan preponderancia a los constitutivos moleculares y bioquímicos de los cromosomas. Se ha de tener presente que en los virus hay esencialmente nucleoproteína, que es una substancia esencialmente cromosomática.

5.ª La genética, según el complejo de investigaciones en el amplio campo de su objeto propio, mantiene que las leyes de la herencia, en el presente orden de cosas, tienen una necesidad férrea y son universales.

6.ª Los virus, por su organización y comportamiento, han de considerarse una forma parasitaria en su fase más aguda de especialización, y por lo mismo que usan de otros, pierden órganos y actividades propias, quedándose con las más estrictamente necesarias para su existencia y permanencia específica. Llegan casi a ser el parásito ideal.

7.ª Los virus filtrables, más concretamente, los parásitos de plantas, incluso el ínfimo en la escala entitativa conocida hasta hoy, han de juzgarse como seres vivientes, a causa del paralelismo evidente de su ciclo asimilativo y reproductivo, con respecto al proceder de los virus superiores y las bacte-

rias. Además, los virus parásitos de plantas tienen su ciclo del vector que los inocula, que es un animal insecto.

8.ª Según los más recientes experimentos, el ácido nucleico y la substancia proteica del virus del tabaco, separados por un determinado procedimiento, al reunirse de nuevo, continúan teniendo capacidad infectiva, mientras que si se tratan por otros procedimientos, aun quedando esencialmente íntegros en sí mismos, reunidos de nuevo, carecen de esta propiedad.

9.ª Un criterio válido para conocer si los virus son excrecencias celulares a modo de cristalizaciones o bien enemigos infectantes, es constatar si su crecimiento y reproducción se hacen por accesión extrínseca o por crecimiento interno. Las gráficas de sus ciclos vitales inducen a creer que son entidades del todo extrañas a las células. Porque en el comportamiento de los fagos, de los cuales no puede dudarse que van por vías distintas a la cristalización, entra sólo el ácido nucleico en la bacteria, a cuyas expensas se multiplica enormemente, y sale con poder infectante. No puede ser producto excrecional de una célula lo que la deshace. Ahora bien, el fago es hermano gemelo del virus del reino vegetal. Se da, si se quiere, una cristalización aparente, que en todo caso no es homóloga, sino análoga a la de los cuerpos minerales.

10. Las notas manifestativas de la vida en el viviente material son el metabolismo dirigido en provecho propio, a veces distinto en las mismas circunstancias e idéntico en diversas, y la reproducción.

11. Para discernir con certeza dónde hay vida, basta comprobar la existencia de una de las dos notas dichas, y con mayor razón la de las dos: metabolismo teleológico y reproducción. No es lo mismo vida que ser viviente. Donde hay vida material necesariamente ha tenido que haber un viviente material, y en el viviente material de por sí hay vida. Así, los cultivos artificiales tienen vida, pero no son un viviente, aunque necesariamente presupongan, de ley ordinaria, la existencia de un viviente material, del cual salieron por esqueje o división.

12. La paleofitología y la paleontología han conseguido hasta ahora saber muy poco del modo como se originó la vida en la tierra. Se reducen a constatar su aparición y a estudiar la sucesión y desarrollo de las formas vivientes.

13. Hasta ahora no se ha logrado franquear la barrera que separa los seres inanimados de los vivientes, produciendo sintéticamente la vida. Falta conseguir el salto esencial, que consiste en infundir aquello que da la tendencia teleológica autónoma, característica del vivente. La vida más rudimentaria tiene esta cualidad.

14. Desde el punto de vista filosófico la vida puede quedar en el ácido nucleico separado en los virus filtrables de las plantas, *in actu primo*, es decir, sin que ejerza sus funciones, de un modo más remoto aún como queda la vida en el árbol durante el invierno o en un caso de alta hibernación. Viniendo circunstancias favorables, puede pasar *in actum secundum*, o sea a plena posibilidad de desarrollar sus facultades. Se dan casos sorprendentes

en las mismas bacterias, en las que la vida puede quedar paralizada largos años por deshidratación, y puede normalizarse en un instante.

15. En el caso hipotético de que se lograra la síntesis artificial de la vida en el laboratorio, la filosofía perenne ofrece varias soluciones aptas. Una, entre otras, sería considerar al agente creado que ha producido inmediatamente la vida como una causa secundaria o condición, o bien como transmisor puro, al modo como los filósofos escolásticos, siguiendo el pensamento aristotélico y tomístico, creyeron que actuaba el sol en la generación, según ellos espontánea, de pequeños vivientes, o que el semen, entidad no viviente, puramente transportaba la energía vital de un viviente a otro. Además, ampliando el concepto agustiniano de «razones seminales», Dios pudo poner virtualidades en la materia que, actuadas convenientemente por un ser inteligente, franqueasen el abismo de materia a vida.

16. La Sagrada Escritura enseña que Dios, así como creó el mundo de la nada, es autor, conservador y señor de todas las formas de vida.

17. Es más fácil a Dios crear cualquier forma de vida que a la materia orgánica u organizada y al viviente material o espiritual actuar y producir su efectos adecuados.

18. Se salvaguarda igualmente la majestad y dignidad de Dios, tanto si interviene en el curso del mundo El inmediatamente, como si lo hace por medio de las causas segundas, materiales o espirituales.

19. El primer capítulo del Génesis, obviamente interpretado, induce a creer que Dios es autor inmediato de todas las clases de vida. Si bien, dada la mentalidad semita, que suele prescindir de las causas segundas, atribuyendo directamente a Dios todos los acontecimientos, por una parte; y, por otra, atendiendo al género literario histórico especial de la narración de los orígenes en la Biblia, queda por precisar más la parte que puede corresponder a las causas segundas en el origen de la vida material.

20. La vía quinta para probar la existencia de Dios según Santo Tomás no se apoya en un retroceso a partir de la vida actual hasta dar con su origen necesario en Dios, porque esto sería un caso concreto de la prueba, mucho más general, de la causalidad; sino que se basa en la vida, tal como aparece ahora, como caso conspicuo de finalidad. Así entendida esta prueba, puede tener dos aspectos: 1.º Considerada la tendencia de un órgano o de un viviente, se exige como razón suficiente una causa proporcionada exterior que se la haya dado, y en esto se llega de nuevo a la razón de causa o contingencia. 2.º Lo que no existe no puede actuar. Pero, en la formación o tendencia vital, el viviente actúa por causa de algo que no existe aún. Luego ha de existir algo fuera que sea razón de su tender. Esto es Dios. De consiguiente, aunque se probase que puede obtenerse la vida sintéticamente, esta misma vida sintética, por su finalismo, probaría la existencia de Dios, según Santo Tomás.

21. La doctrina teológica católica hasta ahora no ve la imposibilidad de que Dios vaya creando inmediatamente nueva vida material o de que conceda de algún modo potencia a las causas segundas para su producción. El magisterio de la Iglesia no se ha pronunciado sobre estos dos puntos.

22. Considerando el problema bajo el aspecto dogmático no hay dificultad en admitir que Dios supla como causa principal la acción de un ser creado en la producción de la vida. El magisterio eclesiástico no ha hablado definitivamente sobre esta cuestión.

* * *

La impresión general recogida después de esas Primeras Conversaciones de Poblet patentiza el gran interés que han suscitado en los medios intelectuales, por los problemas discutidos y por los halagüeños resultados alcanzados. Se ha manifestado el deseo de una pronta publicación de las ponencias y conclusiones y de una ininterrumpida continuidad en un futuro próximo de reuniones de esta clase, en las que se ventilen asimismo otros problemas de la más acuciante actualidad.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

JOURNET, CHARLES, *Théologie de l'Église. Textes et études théologiques.*— Ed. Desclée de Brouwer et Cie, 22, Quai au Bois (Bruges, 1958) p. 444, cms. 13 × 20.

Este libro del conocido eclesiólogo Charles Journet no es una obra nueva, sino un compendio de los dos primeros volúmenes —únicos publicados hasta ahora— de su gran obra *L'Église du Verbe Incarné*. Va dirigido, como se nos dice en el prólogo, a las personas que andan escasas de tiempo y no podrán leer su obra completa; ha querido hacer su doctrina más asequible, pero sin empobrecerla; divulgarla, pero no vulgarizarla.

Tratándose, pues, de una obra de tales características, el fin de esta recensión no ha de ser examinar el contenido de la obra, cosa de la competencia del recensor de la obra completa, sino más bien constatar si el autor ha conseguido, en este compendio, el fin que se había propuesto. La respuesta creemos sinceramente que puede ser satisfactoria. Incluso la presentación tipográfica con párrafos cortos y frecuentes subtítulos ayuda a la plena consecución del objeto pretendido. El lenguaje claro, unido a la solidez teológica, hace de este libro, a nuestro parecer, un modelo de una obra de alta divulgarización. Vamos a confirmar estas afirmaciones generales con unos pocos ejemplos escogidos entre los muchos lugares que nos han gustado especialmente al leer atentamente la obra.

Ya en el capítulo primero encontramos muy acertadas la comparación que establece entre tres maneras que puede haber de considerar a Jesús y tres maneras de considerar a la Iglesia; ya que sirve a maravilla para introducirnos en la idea fundamental de que la Iglesia es la prolongación de Jesucristo en la tierra (pp. 11-13). Al hablar de las relaciones de la Iglesia con Cristo Cabeza explica con mucha claridad la idea nada fácil de recapitulación del universo en Cristo y hace ver muy bien la distinción de lo temporal y lo espiritual en la Iglesia (pp. 49-53); lo mismo puede decirse de la precisión y exactitud teológica con que expone de un modo asequible la idea del mérito y satisfacción de la Iglesia, unida a Cristo (pp. 58-64). Todo el capítulo sobre el Espíritu Santo en la Iglesia (pp. 81-107); el que trata de la difícil cuestión de quiénes pertenecen a la Iglesia (pp. 323-265), y las breves pero precisas páginas que dedica al problema de la Misionología, como derivación de la Catolicidad de la Iglesia (pp. 379-386), dan una idea muy completa de estos interesantes problemas eclesiológicos.

Uno de los puntos que resultan más difíciles y que no contentará a todos en cualquier libro sobre la Iglesia es el del orden en que se proponen las di-

versas cuestiones. Seguramente se discutirá también de este excelente libro de Journet si es el más apto el que sigue el autor. Quizá creerán algunos que hubiera sido mejor evitar ciertas repeticiones de un mismo tema, aunque considerado bajo aspectos distintos, como ocurre en los temas Sacerdocio de la Iglesia (pp. 68-71 y 126 ss.); poder jerárquico (pp. 71-74 y 137 ss.); santidad de la Iglesia (pp. 74-80 y 235 ss.), aunque la razón para hacerlo así —el tratar primeramente de la relación inmediata de la Iglesia con su Cabeza Cristo y después estudiar más a fondo cada una de estas cuestiones en apartados especiales— no deja de tener su valor.

No nos queda nada más que añadir, sino agradecer a Monseñor Journet y al Rdo. P. Kaelin su mano derecha en este trabajo de refundición el que nos hayan obsequiado con este libro, que puede ser puesto en manos de sacerdotes, seminaristas y seglares cultos con mucho fruto en orden a conocer más íntimamente el Ministerio de la Iglesia.—I. RIUDOR, S. I.

RASOLO, LOUIS, S. I., *Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence?* (Analecta Gregoriana, v. LXXX). — Pont. Univ. Gregor. (Roma, 1956) p. 135, cms. 22 × 16.

Interesante es, desde el punto de vista filosófico, el tema de esta tesis, por el conato de reducir la cuestión del concurso divino al principio metafísico de la distinción entre esencia y existencia. El resultado sería que el molinismo contiene una metafísica radicada en la primacía metafísica de la existencia, al paso que la doctrina de Báñez representa una orientación esencialista. El molinismo que defiende el autor no es el del concurso simultáneo, el cual rechaza no menos que la predeterminación física, sino el de la premoción indiferente.

Antes de entrar directamente en el análisis del acto libre, cree el autor que es preciso situar la cuestión en el campo de la causalidad propia de las causas segundas en general. La misma instrumentalidad que se atribuye a la criatura en la producción del *esse*, exige tal causalidad propia. La clave de la solución la ve el autor en la distinción en el efecto del *esse* y de la determinación; en aquél la causa segunda es mero instrumento; en la determinación ejerce su causalidad propia. Así se establece la premoción respecto del *esse*, no respecto de la determinación. En cambio, la predeterminación física implica la instrumentalidad aun respecto de la determinación; pero esto es convertir toda actividad en pasividad. La trascendencia de la moción divina debe buscarse en el campo del *esse*, no en el de la determinación, que no es más que una limitación del *esse*.

Fúndase esta teoría en una concepción especial de la distinción entre esencia y existencia. El ser creado dice dependencia de la acción divina como existencia; como esencia no depende de la voluntad divina, ni de su acción; sólo depende de Dios en el orden de la causalidad ejemplar. Por lo demás, la esencia es sólo principio del ser creado como mera limitación del *esse*. «De sí misma la determinación es un nada de realidad positiva; toda su realidad viene de la existencia.» Así la premoción queda toda en el orden del *esse;* es inútil para la determinación, pues esta está en la línea de la esencia. Y como la primacía del *esse* no impide que la esencia lo determine como potencia ac-

tuada por él, así a la primacía de la acción divina no le daña el ser determinada por las causas segundas; éstas la limitan, no la perfeccionan.

Con esto queda expedito el camino para explicar el concurso a los actos libres. El hombre se mueve al bien en general como naturaleza, y al bien particular por su elección; pero esta determinación a un bien particular no constituye un movimiento especial, distinto del que nos lleva al bien en general, es sólo su limitación o determinación. La primacía del amor al bien en general respecto al de los bienes particulares no es cronológica, sino de trascendencia; porque el bien en general ocupa un nivel de perfección más elevado y contiene en sí, en su actualidad, todos los bienes particulares; el bien particular lo determina limitándolo. Por esto la premoción al bien en general, indiferente por tanto, basta, ya que la determinación, mera limitación, no está sobre las fuerzas de la sola criatura. Con esto queda establecido que el molinismo de la premoción indiferente es una teoría de la primacía del *esse;* al paso que el bañezianismo, por exigir la moción para la determinación, supone la primacía del orden de la esencia.

En cuestión tan debatida será difícil que la tesis del autor convenza a las partes contendientes. Notaremos algunos puntos, que se nos hacen particularmente difíciles.

La refutación del concurso simultáneo me parece del todo inoperante. Precisamente esta doctrina identifica la acción de la causa primera y de la causa segunda; la dislocación de esta unidad es diametralmente opuesta a su esencia, que está en salvar en serio el concurso inmediato de Dios, que no lo será, si no es simultáneo, y con esto la subordinación de la causa segunda al libre concurso de la causa primera. El concurso indiferente, dice el autor, es la clave del sistema molinista; mas esto debe entenderse del concurso *in actu primo,* no del concurso *in actu secundo,* que no puede menos de ser determinado, como lo es la acción de la criatura. Por tanto, la promoción indiferente *in actu secundo* no resuelve la cuestión del concurso divino. Por otra parte, la moción al bien en general no es necesaria, pues al bien en general está ya suficientemente inclinada la voluntad por su propia naturaleza; siempre me ha parecido tal premoción una rueda inútil en el sistema molinista.

Y aquí es preciso notar que la distinción entre el *esse* del acto y la determinación, aquél atribuído a Dios y ésta a la voluntad, parece fundarse en una sutileza carente de sentido en la realidad. En este orden el ser del acto de la voluntad no es otra cosa que la determinación de la potencia libre, potencia activa, indiferente con indiferencia activa, no pasiva, como atinadamente recuerda el autor contra la predeterminación física, añadiendo certeramente que la razón de la elección es la elección misma, y que no es explicar la elección reducirla a una necesidad o determinación previa. Por tanto, la voluntad libre, si determina como causa propia, da el ser de esta determinación como causa propia; eso sí, no sin el concurso libre de Dios, quien por tanto da también el ser y la determinación. Esta, sin embargo, en el aspecto metafísico se dice especialmente de la criatura, porque ella es la causa que formal e inmediatamente obra con potestad de lo contrario, por acomodación divina a su naturaleza.

Como se habrá observado en la exposición de la tesis, el aspecto más característico de la opinión del autor es el concebir la determinación como mera limitación, en conexión con la concepción de la esencia, no como algo posi-

tivo, sino como mero límite del *esse*. En el orden de la actividad, y principalmente de la actividad libre, me parece del todo inaceptable. El acto libre que elige un bien particular no es una mera limitación de la tendencia al bien general, sino un acto positivo del todo diverso de aquella tendencia. En cuanto al orden del ser, me parece también del todo opuesto a la concepción clásica de la distinción real entre esencia y existencia. ¿Cómo será algo negativo lo que se concibe como sujeto y potencia pasiva respecto del *esse*? Que no debe confundirse la esencia real, si se la pone realmente distinta de la existencia, con la esencia *in statu absoluto*, de que habla Sto. Tomás en el «De ente et essentia». Y el considerar la esencia, realmente distinta de la existencia, como algo no dependiente de la causalidad eficiente de Dios, resulta de muy difícil aceptación. Mucho más sencillo es concebir esencia y existencia como una misma realidad.

En el fondo de esta teoría se descubre un concepto especial de la trascendencia, que no me parece aceptable. El ser y el bien en general son trascendentales porque comprenden en sí los seres y bienes particulares. Mas en los conceptos generales no puede confundirse la extensión y la comprensión para expresarnos en términos lógicos; extensión y comprensión están en razón inversa. La extensión del ser y del bien en general es universalísima; mas precisamente por esto su comprensión es mínima; mal por tanto podrán la esencia y la determinación ser mera limitación de la perfección del *esse* universalísimo y de la tendencia vaga al bien en general. El *esse* universalísimo que se predica de todo ser no debe confundirse con el *esse* plenitud de perfección.

Estas observaciones me parecen esenciales para la apreciación de esta tesis, que por lo demás contiene sin duda elementos muy dignos de consideración.—JOSÉ M. DALMAU, S. I.

SOCIÉTÉ CANADIENNE D'ÉTUDES MARIALES, *L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Maria*.—Éditions de l'Université d' (Ottawa, 1955) p. 197, cms. 16 × 22,5.

El presente volumen recoge los trabajos de la Sociedad Canadiense de Estudios Marianos en las sesiones celebradas dentro del Congreso Mariano nacional del Canadá en agosto del Año Mariano. Seis son los trabajos que corresponden a las sesiones de estudio. Al final se publican otros tres (A. FERLAND, P. S. S., *L'Immaculée, règle de vie des chrétiens*. H. M. GUINDON, S. M. M., *Un grand signe: l'Immaculée, victorieuse de toutes les hérésies*. R. BRIEN, *La royauté universelle de l'Immaculée*) tenidos en la sesión pública, en cuya recensión, por no tratarse de trabajos científicos, no nos detenemos.

Abre el volumen el estudio de A. M. MALO, O. F. M., *L'économie divine dans la Révélation biblique de l'Immaculée Conception*. En él se analizan los textos bíblicos de posible referencia a la Inmaculada para separarlos en tres categorías: textos que sólo por una confusión de verdades reveladas distintas han podido ser referidos a la Inmaculada, ya que en realidad no se refieren a ella; textos que podrían ilustrar la Inmaculada; textos eficaces para establecer la Inmaculada Concepción. Tres son, según M., estos últimos: Gen 3, 15, Lc 1, 28 y Lc 1, 42. En ellos está implícita la verdad de la Inmaculada.

Haciendo explícito el contenido implícito, la Iglesia realiza un deseo real de Dios: Dios no ha ocultado, en los pliegues de las enseñanzas bíblicas, verdades implícitas que deban quedar eternamente ocultas; su intención es que lleguen a la luz para enriquecimiento de las almas y la glorificación de María. Desde luego, este principio, si se toma universalmente, es bastante discutible, pues es discutible que la Iglesia en la tierra pueda llegar algún día —no obstante un constante progreso dogmático— a agotar todo el contenido implícito de la revelación; en este sentido quedarán siempre verdades ocultas; quizás es este un postulado necesario del lenguaje humano, con que Dios habló a los hombres. En cuanto a los textos bíblicos, personalmente no abrigamos ninguna duda sobre el sentido mariológico del Protoevengelio, pero creemos que no debe establecerse tan simplemente como M. lo hace. Sobre el texto aducido de la bula «Ineffabilis Deus» debe tenerse en cuenta además que en él no se enseña un consentimiento patrístico sobre la exégesis mariológica del Protoevangelio, sino que «*algunos* Padres y escritores eclesiásticos» la tuvieron (cf. H. LENNERZ, S. I., *Duae quaestiones de Bulla «Ineffabilis Deus». Prima quaestio: Num in Bulla doceatur consensus Patrum in explicandis verbis Gen. 3, 15 de B. Virgine:* Greg 24 (1943) 347-356; *Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen. 3, 15?:* Greg 27 (1946) 300-318). En Lc 1, 28 no creemos que esté revelada implícitamente la Inmaculada; a lo sumo se obtiene de él una premisa (María tuvo la gracia correspondiente a su dignidad de Madre de Dios) para una argumentación de estructura teológica (no un mero análisis que descubra el sentido íntimo del texto revelado, pues el texto nada dice de las características de esa gracia). Las observaciones de M. sobre Lc 1, 42 creemos que dejarán escépticos a la mayor parte de los exegetas.

P. E. VADEBONCOEUR, C. SS. R., en su estudio *Le dernier docteur de l'Immaculée Conception*, analiza los méritos de S. Alfonso M.ª Ligorio en la causa de la Inmaculada, tanto por sus obras en sí como por el influjo de éstas. Es notable el número elevado de peticiones de la definición y votos sobre la definibilidad, que de una manera u otra se apoyan en el Santo Doctor.

En un breve estudio (*L'Immaculée Conception et les Églises d'Orient*) J. LEDIT, S. I., recoge algunos datos sobre la fe del Oriente en la Inmaculada Concepción de María. Hasta el s. XIV con Nicéforo Calixto no surgiría entre los griegos la duda sobre la Inmaculada, duda que hasta dos siglos más tarde no encontraría seguidores con Damasceno Estudita y Juan Natanael; este último toma una franca posición negativa. Desgraciadamente esta actitud se generaliza a finales del s. XVIII; era precisamente cuando en Occidente se llegaba a la unanimidad. En Rusia la negación habría entrado en 1655 bajo el patriarca Nikon al ser enviada a Moscú desde Constantinopla la explicación de la liturgia de Juan Natanael. Ucrania resistió largo tiempo. Y todavía quedan en Rusia huellas del antiguo dogma en la liturgia, para no hablar de la secta de *los viejos creyentes*, que no aceptaron las innovaciones de Nikon.

La libre coopération de Marie à sa grâce initiale es el tema tratado por R. MORENCY, S. I. Cree M. que María tuvo uso de razón desde el primer instante de su concepción y cooperó libre y conscientemente a su gracia inicial. A propósito de este tema, suscribiríamos la frase de G. Philips, que M. reseña y con la que se muestra disconforme (p. 114): «Tout ce qu'on

peut dire sur cet "usage de la raison chez la Vierge au moment même de sa conception», c'est que pareil miracle ne peut se déclarer impossible, mais cela ne nous avance guère pour la question de fait.» Personalmente no sentimos inclinación alguna hacia este género de teología que se complace en señalar que, «según ciertos teólogos, María habría hecho el voto de virginidad en este momento» (p. 117), es decir, en el momento mismo de su concepción. Por otra parte, el principio que M. invoca repetidas veces es que María debía ser justificada según la manera de los adultos, es decir, con cooperación propia, porque este modo es más perfecto. Pero ¿a qué queda reducida la analogía con la justificación de los adultos, si para salvar el dogma de la Inmaculada no se puede admitir —como con razón concede M.— que María se haya dispuesto a la recepción de la gracia con actos anteriores —ni siquiera con prioridad de naturaleza— a la justificación? ¿No es esta prioridad la nota característica de la justificación de los adultos?

M. BÉLANGER, O. M. I. (*Immaculée Conception et Maternité divine*), estudia las relaciones entre ambas prerrogativas de María en su doble dirección: la Inmaculada es preparación para la Maternidad divina; ésta es el fundamento de la Inmaculada. Para poner más de relieve las relaciones existentes, se estudia la Maternidad divina como *estado* (en este sentido no se debe confundir con una acción o serie de acciones realizadas pasajeramente); es más bien el estado en virtud del cual María está referida a Dios hecho hombre como a su verdadero Hijo. De esta manera de concebir se deduce su carácter santificante (de modo análogo a «la consagración radical de la Humanidad de Cristo por la gracia de unión» (p. 133). Consecuencia de ella será su grado (superior al de todo otro justo) de gracia santificante, mensurado por la Maternidad divina. Mirado el problema a partir de la Inmaculada, aunque se trata de dos realidades de orden diferente —en la Inmaculada del orden de la filiación adoptiva, en la Maternidad del orden de la unión hipostática— (por lo que la Inmaculada no prepara a la Maternidad como a una grandeza que le fuese debida), sin embargo hay una serie de analogías en cuanto que la Inmaculada Concepción con su plenitud de gracia suprime en María lo que hubiese sido obstáculo o dificultad para la digna realización de su misión de Madre de Dios. A partir de la Maternidad debe defenderse una exigencia estricta de la Inmaculada por las reflexiones ya indicadas. Afirma B. (p. 135) que de la concepción virginal «no se sigue que el movimiento de la generación se termine a una persona divina». Esto deberá sin duda afirmarse comparando tan sólo conceptualmente las dos realidades. Pero ¿puede Dios encontrar finalidad para realizar la primera sin la segunda? Ciertos testimonios patrísticos más bien afirman que no (cf. J. M. BOVER, S. I., *Cómo conciben los SS. Padres el misterio de la divina maternidad. La virginidad, clave de la maternidad divina:* EstMar 8 (1949) 185-231).

P. E. LACHANCE, O. P. (*L'Immaculée Conception prépare Marie à jouer son rôle providentiel d'Associée du Sauveur dans l'oeuvre de la Rédemption*), estudia las relaciones entre Inmaculada y Corredención (sin entrar en las discusiones en torno de la Corredención, pues para el objeto de su estudio basta el sentido más amplio). Convenía, sin duda, a su misión de *Socia* que fuese Inmaculada. Por otra parte, el ser Inmaculada favorecería la realización de esa misión.—C. POZO, S. I.

ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, O. C. D., *Los Salmanticenses: su vida y su obra.*—Edit. de Espiritualidad (Madrid, 1955) p. XLI-277, cms. 22 × 14.

En esta excelente monografía el autor, con material en gran parte inédito, hace la historia del Curso Teológico Salmanticense y de la vida de sus autores para detenerse después en su doctrina sobre la Inmaculada y el proceso inquisitorial a que ésta dió lugar. Después de investigar los orígenes históricos del convento de S. Elías, su carácter de cologio oficialmente incorporado a la Universidad y la organización de los estudios en él (c. 1) se reconstruye la biografía de los diversos autores del curso y se determina la parte que a cada uno de ellos corresponde en su elaboración (c. 2). En cuanto es posible, procura el autor señalar las causas que hayan podido determinar la existencia del curso y describe el modo concreto de su elaboración (c. 3). Se estudia el diverso modo de división de tomos con que lo concibieron el P. Antonio de la Madre de Dios, el P. Juan de la Anunciación y con que salió de hecho; se recogen algunos puntos doctrinales más característicos en el curso; se establece su marcado carácter tomista, se analizan las causas y se señalan las consecuencias de su tomismo (c. 4). En tres capítulos (5-7) se historía el proceso inquisitorial contra los Salmanticenses con motivo de la disputa 15 del tratado XIII, se discuten críticamente las acusaciones y se interpreta y critica la actitud de acusadores y jueces en el proceso. Un último capítulo recoge las resonancias del curso, enumerando sus ediciones y constatando su repercusión dentro y fuera del ambiente doméstico en que nació. Cuatro apéndices cierran la obra; especialmente importante nos parece el 4.º, sobre todo por la publicación en él de un documento interesante de D. Juan Merinero López, favorable al autor salmanticense acusado ante la Inquisición. La investigación está cuidadosamente conducida y con abundante documentación. Del cúmulo de datos recogido surge un bello monumento a los autores del Curso Teológico Salmanticense.

La posición del curso en la disputa en torno a la Inmaculada es sumamente interesante y puede dar no poca luz en las discusiones actuales en torno al débito. Es notable el convencimiento de los Salmanticenses de que una nítida afirmación de la existencia del débito de contraer el pecado original sería el mejor modo de llegar a la ansiada definición dogmática y la importancia que atribuyen, en favor de la existencia del débito, al argumento de la redención de María («verificari non posse quod fuerit Christi morte et sanguine vere et proprie redempta, si semel ponatur a praedicto debito praeservata» n. 60).

El proceso inquisitorial contra la disp. 15 del tratado XIII es interpretado por el autor como pura lucha de pasiones personales, en la que lo doctrinal sería un mero pretexto. No es inverosímil el influjo de ciertos apasionamientos en un ambiente, por múltiples razones, muy cargado. Pero tal vez sería excesivo reducirlo todo a eso. El autor se pregunta: «si se procesó la doctrina de los SALMANTICENSES sobre el débito, ¿por qué no se procesó también la de otros autores, por ejemplo la del Dr. Merino y la del Dr. Crespi, que es substancialmente idéntica a la del CURSUS y se encontraba en idénticas circunstancias?» (p. 224). Una mayor valoración del texto del Dr. Merino, publicado íntegro en p. 257 ss., hubiese quizás permitido encontrar una posible respuesta a esa pregunta, que no permanezca en el plano de meras rencillas personales: «De este último grado de débito, que estos

Padres afirman tuvo la Virgen, me parece que habrán tomado asa los contrarios para imputarles que defienden que la Virgen en el primer instante de su concepción tuvo y contrajo el pecado original» (p. 258). No es mi intención discutir la rectitud o no rectitud de ese tercer grado de débito. La doctrina de los Salmanticenses podrá ser ortodoxa y recta y sus acusadores podrán haberse equivocado. En todo caso, aunque la sentencia del proceso inquisitorial es ciertamente desorbitada, habría más base de planteamiento doctrinal que lo que parece admitir el autor; habría algo que, por resultar extraño a los acusadores, explicaría sus interpretaciones peyorativas de otras expresiones.

La obra de los Salmanticenses es considerada en varias ocasiones por el autor como una continuación y culminación del espíritu iniciado por Vitoria en Salamanca. «La densa luminosidad de Melchor Cano, el tesoro doctrinal de Soto, la ciencia acrisolada de Báñez y de Medina, *ramas cuajadas del árbol de Vitoria;* las aportaciones de otras escuelas; en una palabra, todo lo más granado del tomismo está fundido en hermandad de idea en la obra de los Salmanticenses» (p. XXII). «Era una obra que entraba de lleno en la tradición teológica de la escuela salmantina» (p. 239). «Actualizaron a Santo Tomás en el Siglo XVII, como antes en el XVI lo habían hecho Vitoria, Melchor Cano, Báñez, Medina...» (p. 132). «Lo hacían por convicción. Más aún; por amor de Santo Tomás, al estilo de Báñez y de Vitoria» (p. XXIII). Sin embargo, el autor conoce perfectamente (cf. p. 129 ss.) que el sentido del seguimiento de Santo Tomás era muy distinto en Cano y Vitoria, por una parte, y en los Salmanticenses, por otra. Del modo de seguir aquéllos a Santo Tomás cree el autor «que a la larga venía a derogar toda la autoridad del Angélico» (p. 129). Por el contrario, a no pocos lectores parecerá un criterio teológico excesivo la interpretación de los Padres «a través de Santo Tomás y desde Santo Tomás» (p. 134) como la practicaron los Salmanticenses. Por otra parte, el tipo de Teología puramente escolástica que el curso representa (cf. p. 108) está lejos del ideal de equilibrio entre Teología positiva y escolástica propugnado por Vitoria (hemos publicado dos inéditos de Vitoria sobre ello en «Archivo Teológico Granadino» de 1957) o de los principios metodológicos plasmados en una obra de tan profunda orientación positiva como *De locis theologicis* de Cano. Esta interna evolución en la tradición teológica de Salamanca no ha sido suficientemente subrayada por el autor. El autor está en su derecho al juzgar la obra de los Salmanticenses (con su rígido tomismo de escuela y su exclusividad en lo escolástico frente a lo positivo) como *cúpula y cruz* (p. XXI) de la tradición salmantina. No todos pensarán así. No falta quien cree descubrir en la evolución señalada una de las causas de la decadencia de la Teología española y del desplazamiento a lo largo del s. XVII del primado de la Teología hacia el Colegio Romano y hacia Francia (cf. M. ANDRÉS, *Las Facultades de Teología españolas:* Anthologica Annua 2 (1954) 167-170).—C. POZO, S. I.

Christus Victor mortis (Terza Settimana Theologica. 23-27 settembre 1957).—Pontificia Università Gregoriana (Roma, 1958) p. 324, cms. 16 × 23.

«El tema central de esta Semana Teológica no podía ser ni más actual ni más oportuno», nos dice al principio de su conferencia (p. 3) el P. Luis Ciappi, O. P., Maestro del Sacro Palacio. Y, por nuestra parte, añadimos

que no podía ser tampoco ni más bello ni más magnífico. Es efectivamente soberano el panorama que los conferenciantes van abriendo ante los ojos del lector: la resurrección y la gloria de Cristo, Cabeza de la Iglesia, que triunfa de la muerte y hace participantes de su triunfo a los miembros de su Cuerpo Místico; los tesoros de gracias que en su resurrección nos ofrece el Redentor; el sello divino que su triunfo sobre la muerte imprime a toda su obra de Maestro y de Salvador del mundo... lucen y brillan con soberanos resplandores en las 14 conferencias que contiene el volumen. En no pocas de ellas corren parejas la forma literaria y el saber teológico, y en todas descuella la precisión de pensamiento y la erudición que nos era dado esperar de la Universidad Gregoriana que organizó el certamen y de los ilustres conferenciantes que en él intervinieron. Es visible el empeño por dar no sólo amplia doctrina, sino también bibliografía abundante y selecta conforme a las exigencias modernas de los trabajos científicos.

En cuatro partes se agrupan las conferencias: *Teología Dogmática, Teología Bíblica, Crítica y Apologética, Liturgia y Ascética.* La sola enumeración de estas cuatro secciones pone de relieve la gran variedad que esta Semana Teológica ofreció a los oyentes y el libro, que aquí presentamos, ofrece a los lectores. Jesucristo resucitado —primogénito de entre los muertos—, dechado y ejemplar supremo de todos los que han de resucitar a una vida bienaventurada; Cristo glorioso que es, por su misma gloria, revelador del Padre y de toda la Trinidad divina; la resurrección de Cristo presentada como causa instrumental de la gracia santificadora; la humanidad de Cristo, ensalzada, glorificada y sentada a la diestra del Padre, descrita como centro y cabeza de la creación entera material e inmaterial..., son temas teológicos íntimamente relacionados con la gloria de Cristo *Vencedor de la muerte* y se contienen en la primera serie de conferencias amplia y sólidamente desarrollados. El valor soteriológico del hecho de la resurrección y el Sacerdocio eterno que ejerce el Salvador en su vida celestial sentado a la diestra del Padre, son dos problemas estudiados y presentados a la luz espléndida que sobre ellos proyectan las enseñanzas de S. Pablo. En toda su teología está profundamente enraizada la fuerza salvadora de la resurrección y en la carta a los Hebreos resalta con gran relieve el sacerdocio celeste de de Cristo. Tratan, pues, estas dos primeras conferencias de la segunda parte dos puntos estrechamente relacionados con el tema central de todo el libro. No me atrevería a decir lo mismo de las dos siguientes. El trabajo de Mons. Garafalo sobre la «Escatología Intermedia» en S. Pablo y el del P. S. Tromp titulado «Caput influit sensum et motum» son estudios serios y de notable interés, pero me parecen quedar un poco al margen del argumento central que se propuso desarrollar esta tercera Semana Teológica. Mons. Garafalo refuta eficazmente la tesis de Oscar Cullman, que en su opúsculo *Inmortalidad del alma y resurrección de los muertos* niega la inmortalidad natural del alma humana, y el P. Tromp nos da un estudio erudito y penetrante de dos textos de S. Pablo (Col 2, 29 y Eph 4, 16) de mucho interés para la teología del Cristo Místico, pero no se ve tan clara la relación que esos trabajos tengan con el triunfo de *Cristo Vencedor de la muerte.*

La sección de Crítica y Apologética contiene, en primer lugar, un estudio extenso y de muy fino análisis sobre *la sepultura de Jesús y la visita al sepulcro* vacío, según nos la cuenta S. Marcos. Quizás el exceso de pormenores y algunas digresiones, que pueden parecer menos necesarias, oscurecen

un poco la fuerza apologética de los hechos, pero el estudio del P. Ed. Dhanis nos ofrece un análisis de los textos que podríamos considerar definitivo si esta clase de trabajos no tuviera siempre el campo abierto a nuevos progresos. De índole distinta es la conferencia que el P. Prümm titula *I cosi detti «dei morti e risorti» nell'ellenismo*. En un alarde de erudición mítica refuta y deshace lo que en ella han querido encontrar ciertos autores heterodoxos contra la resurrección de Cristo. Cierra esta sección el P. Marcozzi con unas interesantísimas *Observaciones Médico-psicológicas sobre la muerte y resurrección de Nuestro Señor*. No todo es nuevo en estas «Observaciones», pero todo tiene gran interés apologético.

En la última parte estudia el P. Schmidt la fiesta pascual, entendida en toda su amplitud, como centro de la vida litúrgica en la Iglesia Romana, y el P. Raes la importancia del hecho de la resurrección en la liturgia oriental y muy particularmente en la liturgia bizantina. Se cierra el volumen con la conferencia del P. L. M. Mendizábal, que nos describe *La Vida espiritual como participación progresiva de la Resurrección de Cristo*. Contiene este estudio del P. Mendizábal bellos y fecundos pensamientos, no suficientemente conocidos y meditados, que pueden servir de aliento y estímulo para las almas ansiosas de recorrer con ánimo generoso el camino de la santidad.

A pesar de todas estas excelencias y otras muchas que no nos es dado enumerar, no ofrece este libro al lector un estudio completo y ordenado de la resurrección de Cristo y de las enseñanzas que de ella se desprenden. No lo pretende tampoco ni le era dado conseguirlo. Tenemos aquí, sin duda, un caudal abundante y valioso de doctrina que, en ocasiones, rebosa de riqueza y hermosura, pero adolece el libro de un mal que va entrañado en su estructura esencial. Es una construcción de muchos artífices, todos de valer y prestigio, pero con ideales, tendencias, gustos y actividades diferentes. No han intentado escribir una obra sistemática sobre Jesucristo resucitado y glorioso, sino una serie de discursos con orientaciones diversas que tienen como vínculo de unión el título que ecabeza el volumen: *Chistus Victor Mortis*. Por eso se echan de menos capítulos que se dirían imprescindibles y se han admitido otros que, según queda indicado más arriba, no parecen tener aquí su adecuado lugar. No se habla, por ejemplo, de Cristo, constituído en su gloria, Cabeza de la Iglesia (Eph 1, 22-23; Col 1, 18); no se estudia el trascendental pasaje de Rom 1, 4: *qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis* EX RESURRECTIONE MORTUORUM; no se estudia el estado glorioso del cuerpo de Cristo (1 Cor 15), etc., etc.

Sin embargo, repitámoslo una vez más, el libro es de notable mérito e interés y honra a sus autores y a la Universidad Gregoriana que organizó el certamen y aunó los esfuerzos de todos.—FELIPE ALONSO BÁRCENA, S. I.

NEUMANN, BERNHARD, S. A. C., *Der Mensch und die himmlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines*.—Lahn-Verlag (Limburg, 1958) p. XIV-168, cms. 16 × 23.

Esta obra es uno de los trabajos que en los últimos decenios contribuyen a sacar del secular olvido a Godofredo de Fontaines. Oportunamente el autor en la introducción presenta al personaje con una síntesis de los datos biográficos reunidos por la investigación, y subraya su enorme personalidad de teó-

logo y filósofo escolástico y hasta jurista. Luego un recuento de su producción y una discusión sobre la genuinidad de ciertas glosas y escolios que se le atribuyen.

Ya en el tema de su doctrina sobre la gloria, primero se estudia, a propósito de la relación de la naturaleza humana con ésta, la inmanencia del último fin: potencia obediencial en orden a la gracia y gloria y apetito natural de la visión beatífica. Y luego la trascendencia del último fin, con el concepto de «sobrenatural», con la doctrina sobre la gracia santificante y la preparación para ella, con la noción de naturaleza pura y la sobrenaturalidad consecutiva y exigitiva de la gloria. En la segunda parte se analiza la gloria en la naturaleza humana: el acto de la visión de Dios. El objeto esencial de la dicha visión, que es Dios en todas sus perfecciones y en El todos los posibles, pero con diferente claridad e intensidad, según los diversos grados de gloria alcanzados. Los hábitos sobrenaturales del bienaventurado: el *lumen gloriae* y la caridad. El aumento intensivo de la gloria tras la resurrección. Las operaciones del alma con la visión como esencia de la bienaventuranza. A modo de apéndice se añaden algunos textos inéditos de Godofredo relativos al tema.

Es claro que interesa sobre todo la primera parte. Que el alma en sus potencias por ser imagen de Dios es capaz de ser elevada a la visión divina, si Dios le da un nuevo ser sobrenatural, es decir, que tiene potencia obediencial del sobrenatural. Más, tiene un *apetito natural* de su ultimación en alguna bienaventuranza por la consecución de la verdad y el bien; pero esa vaga tendencia sólo en la visión beatífica, para cuyo conocimiento y deseo eficaz consciente el alma necesita la gracia sobrenatural, puede hallar perfecta satisfacción. Con todo tal apetito es *imperfecto*, por cuanto para el conocimiento y consecución de la gloria se necesita la gracia. Por lo demás ese orden sobrenatural supera aun las exigencias de la naturaleza. Así el autor considera un mérito de Godofredo la clara deducción del concepto de «sobrenatural» y la delineación de la noción «potencia obediencial». Pero aunque la gloria de hecho es la ultimación del hombre, Dios le pudo crear sin destino a la gracia y gloria. Con todo Godofredo no habla claro de una bienaventuranza natural. A la naturaleza pura parece asignarle la integridad y la inmortalidad, pero como *debitum* de conveniencia, no de exigencia, y pudo el hombre ser creado de *potentia absoluta* sin ellas. Ninguna criatura es impecable por naturaleza.

El análisis es fino y cuidadoso. La exposición ordenada y al menos en general muy clara. El trabajo es de importancia por el tema, sobre todo ahora que tanto interesa científicamente la relación de natural y sobrenatural. Y en especial por tratarse de un escritor tan eminente y hasta hace poco desconocido. Pero hubiera ganado el cien por cien, si el autor, que con Grabmann parece alinear a Godofredo entre Alejandro de Hales, Escoto, SS. Alberto M., Buenaventura, Tomás, hubiera hecho algunas referencias a las ideas sustanciales sobre la materia claras o dudosas de tales autores; sólo hace algunas a las opiniones de su maestro Enrique de Gante.

Al principio va una lista bibliográfica, que en esta materia no podía ser completa, ni el método de la monografía requería muchas citas; pero sorprende que ni en ella ni a lo largo del estudio se menciones a De Lubac.—J. SAGÜÉS, S. I.

FANFANI, LUDOVICO, O. P., *Teología para seglares.* Trad. del italiano, t. I.—Ediciones Studium (Madrid, 1958) p. 358, cms. 13 × 19.

El sabio moralista italiano, entre sus muchas tareas, halló campo para publicar en cuatro tomos esta *Teología,* en la que sus traductores dominicos señalan con la seguridad de doctrina cimentada en Santo Tomás, la claridad y profundidad a un tiempo, «que la adaptan al público de cultura media religiosa y enseñan al iniciado, e incluso cultivador, de la ciencia teológica».

El autor expresa el loable intento de exponer la doctrina sagrada ni muy amplia, ni muy reducidamente, ni como en uno de tantos manuales de Religión, sino en un término medio, especialmente para esas almas deseosas de profundizar algo más la doctrina católica, pero carentes de proporción para serios y largos estudios. Cuenta para ello con su sólida formación y con su ingenio agudo y claro.

Este tomo trata de Dios Uno, Trino, Creador, del hombre, de los ángeles. Si como especulación a modo de apologética filosófica, en grandísima parte según Santo Tomás, es bueno (aunque no siempre a la misma altura), como teología propiamente tal es muy pobre. Así la Escritura no juega su papel —al argumento bíblico del pecado original se le dedican trece líneas y menos al de la creación— los documentos de la Iglesia intervienen bastante poco, y apenas, si no es en frases generales, la tradición patrística. Y algunas cuestiones que se suelen incluir en estos tratados o no se tocan (p. e. la predestinación) o a lo más de prisa. Se requerirían también algunas puntualizaciones y aclaraciones y ultimaciones. Y alguna modernización: no se cita sobre el transformismo la *Humani Generis;* el pecado de Adán en comer del árbol se toma sin acotación a la letra. Hay desproporción en la amplitud de las cuestiones. Al tratado de Dios Uno se le dan sólo 73 páginas, de las que veintiuna se lleva la existencia de Dios sobre todo a base de las cinco vías. Al de Dios Trino 22 páginas. Mientras a refutar especialmente el panteísmo y el materialismo se le dan 18, dos acaso innecesarias a probar la posibilidad de la creación, una larga a la conveniencia de la existencia de los ángeles, casi una a que cada uno es de especie distinta. La bibliografía se reduce a muy pocos autores (casi todos tomistas) y no todos de gran nombre teológico.

Pero queda en pie que el libro puede hacer mucho bien. Y aunque no siempre logre despojarse del lenguaje puramente escolástico, lo creemos accesible al seglar formado, que en él podrá orientarse sobre multitud de cuestiones.— J. SAGÜÉS, S. I.

SOLÁ, GABRIEL, PBTER., *Tractatus de Gratia Christi.*—Editorial Balmes (Barcelona, 1958) p. 217, cms. 14 × 21.

Este tratado, aunque se titula *De Gratia,* de la que contiene diecisiete tesis, lleva un apéndice *De virtutibus infusis* con ocho tesis sobre la fe, una sobre la esperanza y otra bastante breve sobre la caridad.

El autor sin duda lo ideó ante todo para sus alumnos seminaristas. Claro, ordenado y atento a recoger y subrayar lo sustancial de cada tesis dogmática, al menos cierta, en nociones, documentos, pruebas y objeciones. Las cuestiones disputables, si no se suprimen, se reducen de ordinario a una exposi-

ción esquemática del problema y sus soluciones. Sólo la disputa bañeciano-molinista se lleva mayor espacio, pero sin tomar el autor posición confesada en ella, aunque con inclinación al beñecianismo, a pesar de lo que éste ya no satisface en su extrema rigidez a los cada día más numerosos seguidores de Marín Sola.

El libro, concebido y ejecutado con dominio, está hecho al parecer a base casi exclusiva de los manuales comunes (LANGE, etc., para la gracia, y ALDAMA, LENNERZ, etc., para las virtudes) sin delatar especial preocupación por monografías y artículos sobre las cuestiones doctrinales e históricas que toca. Por eso quizá no será de mayor utilidad sustancial para el profesor que disponga de los manuales ordinarios.

El autor intenta loablemente resolver el problema clásico en este tratado de la distribución de la materia con un pulcro esquema: la gracia antes, en y después de la justificación, el mérito como fruto de esa triple gracia. Pero un análisis detallado de ese plan, que con los debidos aditamentos nos gusta, mostraría también sus puntos débiles. En su desarrollo quizá parezca ir algo de prisa: acaso fuera mejor a veces insistir más en las nociones, en explicar calificaciones, en calibrar textos conciliares, en aclarar pruebas bíblicas y pesar el sentido exacto de ciertos textos, en justificar soluciones de dificultades y en procurar algunas puntualizaciones o aclaraciones. Para mantener aún más nítido el armazón práctico de cada tesis, creeríamos preferible no aludir en el estado de la cuestión, si no es necesario, a problemas anejos debatidos, sino posponerlos, como en general los demás problemas complementarios, a las objeciones.—J. SAGÜÉS, S. I.

TELLECHEA IDIGORAS, J. IGNACIO. *La Inmaculada Concepción en la controversia del P. Maldonado, S. I. con la Sorbona* (Victoriensia, Publicaciones del Seminario de Vitoria, vol. 7).—Editorial del Seminario (Vitoria, 1958) p. 448, cms. 24 × 17,50.

Esta tesis, presentada en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana, examina el proceder de Maldonado acerca de la Inmaculada. Boulay, parcialmente D'Argentré y a través de ellos los historiadores de la Universidad de París, acusan al famoso exegeta y teólogo de haber negado en sus lecciones la Concepción Inmaculada de María. El disertante, con abundancia de documentación, prueba la falsedad de tal aserto: Maldonado defendió públicamente, como más probable, en su lección y durante toda la controversia, la ausencia del pecado original en Ntra. Sra., y esto sacrificando su secreta inclinación hacia la opinión tomista. En todo caso su actitud en pro de la *pia opinio*, favorable a la Inmaculada, se funda principalmente en que muchas Academias la defienden 'praeterea quod iam ea opinio pene insederit in animis omnium catholicorum' [nótese la fuerza del argumento *ex sensu fidelium*]; en último término le bastaría la razón de la paz y tranquilidad de la Compañía y el deseo de evitar toda contienda interna.

Sin embargo, estos motivos extrínsecos que impulsan al docto jesuíta a defender en público la Concepción Inmaculada, fueron corroborados por una íntima convicción, si se tiene en cuenta, ya sus taxativas afirmaciones al analizar más profundamente en la misma controversia el sentido de la Iglesia,

ya al estampar en 1583 en un Comentario a S. Mateo (VIII, 13) la afirmación: 'quam etiam a peccato originali praeservatam credimus'. Ante esta serie de documentos, termina su tesis el disertante, preguntándose: ¿No sería este cambio interno de opinión, el fruto que Maldonado derivara de la controversia y el premio de su amor a la verdad y de su abnegado sacrificio?

Además de haber iluminado la figura del jesuíta español, como hombre y como teólogo, esclarece Tellechea el momento histórico tan interesante para la Mariología, en que se puntualiza el *grado de certeza* que la Iglesia atribuía al privilegio mariano. Cuando se fueron apagando las pasiones de la controversia, se impuso la sentencia de Maldonado: los mismos sorbonistas mitigaron y aquilataron sus criterios respecto del Concilio de Basilea.

En cuanto al espíritu religioso, la actitud de Maldonado entre tantas amarguras, es sencillamente admirable: La correspondencia con su General, sobre todo, revelan un alma por una parte recia y amante de la verdad, y por otra una voluntad enteramente sumisa a los superiores: «obedientiam ante victiman posui... Summi Pontificis et V. R. mandata prorsus exhauriam... per medios hostes solus pervadere tentassem, nisi hoc unum timuissem ne nimis imprudenter obediendo... Summum Pontificem offenderem.»

La tesis se basa sobre multitud de documentos en parte inéditos de gran interés. Estos últimos se agrupan en el Apéndice (p. 151); su publicación será altamente estimada por críticos, historiadores y teólogos.—A. SEGOVIA, S. I.

ESTIBALEZ, LUIS, M. S. I., *Mi Ser y mi Destino.* (Espiritualidad ignaciana, 1).—Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1958) p. 312, cms. 20,50 × 15.

El autor pretende fundir en una sola obra las modernas investigaciones psicológicas acerca de la estructura unitaria del hombre y la doctrina revelada sobre el origen y destino del mismo. Más concretamente puntualiza el subtítulo general: Luces naturales sobre la forja de la personalidad. Criterios ignacianos sobre la perfección del hombre.

La primera parte del trabajo se consagra al Ser humano, tomando como fuentes de información lo que pudiera llamarse fisiología profunda de la sensibilidad, las modernas corrientes de psicoanálisis y de la psicología individual (Adler), la doctrina Hagioneumatalógica (psicología sobrenatural) y las especulaciones de la filosofía de la vida. El autor reconoce lo heterogéneo de estos «ingredientes» y aspira por lo menos a una «ordenada yuxtaposición de mosaico» que ayude tanto a la formación cultural del lector, como a los directores de almas con una inteligencia más exacta de la finalidad de los Ejercicios. De hecho, aunque esta primera parte tiene la utilidad de resumir datos interesantes psicológicos, no ofrece conexión directa con la segunda.

En ésta, a propósito del Principio y Fundamento de los Ejercicios, se explanan profusamente ideas sugerentes de variadas escuelas de espiritualidad y fórmulas ignacianas, enseñanzas todas ellas siempre fecundas y bienhechoras. La exposición hubiera ganado de ser más concisa. En conjunto, un librito provechoso, sobre todo para un lector de cultura religiosa media con deseos de profundizar en psicología humana y en ascética.—A. SEGOVIA, S. I.

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I., *Espíritu de San Ignacio de Loyola.* (Espiritualidad ignaciana, 2).—Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1958) p. 206, cms. 20,50 × 15.

La doctrina espiritual de San Ignacio ha sido objeto de múltiples trabajos, pero las fuentes en que se inspiran son casi siempre los Ejercicios, las Constituciones y ya en época posterior, el Diario espiritual. El autor se propone explotar en la presente obra el voluminoso epistolario ignaciano.

La Introducción resume muy bien las perspectivas estudiadas hasta ahora. Después, el autor a su vez sistematiza los pensamientos y fórmulas de las cartas del Santo, dividiendo la materia en dos grandes grupos: *perspectivas* y *actitudes*. Los títulos de aquéllas son: Dios, comunicaciones divinas, Jesucristo, Nuestra Señora, la gracia santificante, la Iglesia, Compañía de Jesús, las almas y el dolor. En las segundas se enumeran: verdad, intención pura, confianza, dependencia, utilización de valores, realismo, transparencia, perfección suma y crecimiento espiritual.

Naturalmente que en muchas de estas enseñanzas de Ignacio se repite lo que por otras fuentes ya sabíamos, pero también es verdad que el nuevo estudio ilumina los puntos en que el Santo hace más hincapié, y esto no pocas veces con fórmulas llenas de vigor, como por ejemplo: «la debilidad del instrumento no puede atar en nada la omnipotencia divina» (Mon. Hist. S. I., M. Ig., v. 4, 664). «Dios está por la su acostumbrada gracia mirando con infinito amor como Criador a su criatura» (Ep., v. 6, 160). «Todo su estudio... tengan por oración» (BAC, n. 86, 582). «Antes moriréis que de su servicio de Dios os apartéis» (BAC, 661). «En una enfermedad sale hecho medio doctor para... ordenar su vida» (BAC, 652), etc.

El benemérito autor del opúsculo pone en práctica aquello de «*colligite fragmenta*». Escritores de la talla de Ignacio se merece esta tarea de recoger esos trozos inestimables que tanto bien pueden hacer en el lector.

Una menudencia: en la p. 72 se alude a un cuadro que representa a la Virgen... poniendo la casulla a San Ildefonso de Sevilla (será de *Toledo*).—A. SEGOVIA, S. I.

VAN IMSCHOOT, P., *Théologie de l'Ancient Testament.* (Bibliothèque de Théologie. Série III. Théologie biblique. Sous la direction de Mgr. L. Cerfaux, A. Gelin, H. Cazelles. Vol. II). T. I. Préface de L. Cerfaux.—Desclée et Cie, Editeurs, S. A. (Tournay, 1954) p. XIV-273. T. II (Tournay, 1956) p. IX, 342.

P. van Imschoot desea con su obra suministrar a los estudiosos católicos, cuyos exegetas han cultivado poco la teología bíblica (t. I, VIII), un intento, bien que esbozo provisional (ibíd. VIII), de síntesis de la doctrina veterotestamentaria.

Para ello, después de una breve Introducción sobre el objeto, método y división de la teología del Antiguo Testamento (t. I, pp. 1-5), estudia en una 1.ª parte a Dios en sí mismo (pp. 6-90), en sus relaciones con el mundo en en general (pp. 91-236) y con su pueblo (pp. 237-270). La 2.ª parte y II tomo

estudia al hombre (pp. 1-338) en su origen y naturaleza (pp. 1-38), en su vida y destino (pp. 39-82), en sus obligaciones (pp. 83-277) con Dios (pp. 95-216), cerrándose su obra con un capítulo sobre el pecado (pp. 278-338). Este último capítulo parece haber venido a ocupar en el II tomo —por cierto, con desventaja—, el lugar anunciado en el prólogo del I (p. VIII) para el estudio del juicio y la salvación como 3.ª parte general de la obra.

El autor, consciente de los actuales y más certeros rumbos de la teología bíblica, desea presentar los conceptos que de Dios y de las cosas divinas —eso es teología— nos ofrece la revelación veterotestamentaria, no como exposición de la vida religiosa de Israel (práctica y creencias) a través de los siglos, que sería Historia de la religión de Israel, sino como exposición de la revelación divina hecha a Israel gradual y progresivamente hasta que llegó la hora del cristianismo. Esto obliga a tener en cuenta precisamente las etapas de ese crecimiento de la revelación sin ignorarlas ni confundirlas. Pero como la revelación antigua estaba orientada por Dios a la nueva, la teología bíblica del Antiguo Testamento dirigirá y organizará la síntesis de las doctrinas del Antiguo Testamento en función de la revelación nueva.

Estas ideas son justas y exactas. Pero van Imschoot va más allá y busca un agrupamiento lógico de las doctrinas reveladas en el Antiguo Testamento, en lo que encuentra la ventaja de hacer resaltar la continuidad y la semejanza de ambas revelaciones, pero juntamente las lagunas e imperfecciones de la antigua. En esto también da en lo justo van Imschoot.

Pero cuando, finalmente, enuncia un último principio directivo de su Teología (p. 4 s.) corre el riesgo de conferir a la revelación veterotestamentaria un semblante que no tuvo. Reconoce que «en el Antiguo Testamento la religión que viene del corazón juega un papel mucho más importante que la teología propiamente dicha, es decir, la elaboración científica, racional de la religión. Ni siquiera existe en los libros del Antiguo Testamento ninguna exposición sistemática de las ideas sobre Dios y sobre sus relaciones con el mundo y con los hombres. Sin embargo, se encuentran, particularmente en los profetas, ciertas afirmaciones categóricas sobre la unidad, la santidad, los atributos metafísicos y morales del Dios que se ha revelado a Israel. Además los arranques de fe y de confianza de los salmistas, las narraciones de los cronistas hebreos, los códigos legislativos y los preceptos de los sabios han salido o están impregnados de la fe viva que lleva consigo un conjunto de ideas sobre la naturaleza y las exigencias del Dios de Israel». Pero este hecho, que da su carácter singular a la revelación no sólo israelítica, sino también a la cristiana, cree van Imschoot que no impide desgajar, sin hacer violencia al pensamiento israelita, y agrupar estas ideas para unirlas en una síntesis que, respetando plenamente la originalidad de cada autor y las divergencias que a veces los separan, ponga en claro a la vez la unidad honda de la revelación confiada al pueblo escogido y consignada en sus libros sagrados y su continuidad con la del Nuevo Testamento, cuya preparación es. Más aún, cree van Imschoot que «este método tiene, entre otras ventajas, la de suministrar a los teólogos los datos revelados que son el objeto de su ciencia y a los fieles la quintaesencia de lo que Dios ha querido hacer que se conozca a lo largo de las generaciones para la salud de los hombres». Y «puesto que el Antiguo Testamento ha conservado, como ella es, la revelación sucesiva y fragmentaria confiada a Israel, sin dar de ella ninguna exposición sistemática ni plan al-

guno ordenado, es necesario de todo punto introducir en él uno que permita agrupar lógicamente las doctrinas, guardándose, sin embargo, de hacer violencia a la estructura del pensamiento israelita para adaptarlo a las exigencias de una teología más avanzada».

Estas ideas son las que creemos que llevan necesariamente a van Imschoot a conferir a la exposición de las ideas veterotestamentarias sobre Dios y las cosas divinas un semblante que no tuvieron. Es decir, creemos imposible introducir en la exposición de esas ideas un plan sistemático que las agrupe *sin hacer violencia a la estructura del pensamiento israelita adaptándolo a las exigencias de una teología más avanzada.* Esta adaptación es la que creemos traiciona a la justeza de una auténtica teología veterotestamentaria y, en general, bíblica. Y hasta puede que el deseo de «suministrar a los teólogos los datos revelados que son el objeto de su ciencia» haya influído inconscientemente en toda la construcción de la Teología bíblica de van Imschoot. La teología veterotestamentaria no tiene que hacer centro de su exposición aquel o aquellos conceptos de Dios que en una teología más avanzada sean los centrales y razón de ser de los demás, sino aquellos que en la revelación del Antiguo Testamento quiso Dios que *de hecho ocupasen el centro.* O sea que, a nuestro parecer, van Imschoot se queda a medio camino entre una teología a lo Ceuppens y una a lo Eichrodt o a lo Jacob, por ejemplo.

Por fortuna, van Imschoot no lleva con todo rigor su deseo de agrupar lógicamente las doctrinas adaptándolas a las exigencias de una teología más avanzada, y con ello gana su obra dándonos un semblante de las ideas veterotestamentarias más cercano al real. Pero si se hubiera sentido totalmente libre, hubiera hecho una obra de más mérito.

En general, el autor busca y alcanza el pensamiento veterotestamentario a través de un método hermenéutico justo, sereno y moderado. No olvida señalar las etapas reverencionales en cada materia y aun su desemboque en el Nuevo Testamento. Está informado suficientemente de la literatura pertinente, aunque a veces haga en esto un uso menos abundante de la católica, lo cual es de sentir. Siendo una obra la suya, que va dirigida preponderantemente a los teólogos, entre los que se encuentran muchos —especialmente estudiantes— que no están en situación de poder hacer una selección y valoración ortodoxa de las ideas vertidas en la bibliografía citada, creemos hubiera convenido distinguir en la bibliografía a los autores acatólicos.

Es extraño que una obra en la que se citan constantemente textos sagrados, estudiando, aun detenidamente, numerosos pasajes, no tenga un Indice de pasajes escriturísticos. Como también falta un Indice de autores aducidos, que siempre es útil.

En la Introducción hubiera convenido hacer referencias a las aportaciones de F.-M. Braun, O. P., *La théologie biblique. Qu'entendre par là?:* RevThom 53 (1953) 221-253. C. Spicq, *L'avènement de la théologie biblique:* RevSsPhilThéol 35 (1951) 561-574 y otros autores sobre el concepto y método de teología bíblica. La bibliografía sobre el nombre Yahweh se hubiera enriquecido con la cita de J. Schildenberger, *Die Religion des Alten Testamentes.* Christus und die Religionem der Erde, vol. III, Wien 1951, 469-473.

Es de extrañar la afirmación de que Balaán era un moabita (p. 11, n.ª 1.ª). A veces el pensamiento es vacilante, vg. p. 16, donde por una parte se afirma que el verbo *h y h* expresa, más bien que el ser absoluto, una existencia que se manifiesta activamente, un ser eficaz y de soberana in-

dependencia, pero luego no se sacan, de esta independencia como ser, las últimas consecuencias. La explicación de los antropomorfismos (p. 29 s.) es breve, pero completa. La exposición de la unicidad divina (pp. 32-42), bien lograda aun en su nota sobre la reforma de Amenofis 4.ª (p. 36). Insiste demasiado (pp. 42-51) en el elemento de fuerza misteriosa y contagiosa para explicar la santidad, aunque, teniendo en cuenta los textos legislativos (p. 45), pone en segundo lugar a esa fuerza y en primero la relación que lo santo dice al culto o a la divinidad. Entre los atributos divinos (pp. 54-80), la eternidad está singularmente bien tratada y no tanto la omnipresencia cuando atribuye Gn 11, 5.7 a narración popular que *localiza en sentido propio* a Dios en el cielo. Al hablar del *hesed* divino hubiera debido tener en cuenta la excelente monografía de F. ASENSIO, *Misericordia et Veritas* (Analecta Gregoriana n.º 48), Roma 1949. Así como se echa de menos en la justicia de Dios (pp. 71-80) una referencia al derecho que rige la guerra contra sus enemigos. Y explicar sumariamente los preceptos de Dios en la materia, con decir que los autores sagrados expresan la persuasión de los hebreos de hacer la guerra santa a los enemigos de Dios y ser los instrumentos de su venganza, *bajo la forma* de una orden dada por Dios de destruir a los vencidos, no es satisfactorio, sino simplista en diversos aspectos. Al tratar del amor de Dios (pp. 80-85) hubiera debido tratarse más ampliamente su paternidad sin omitir el conocido artículo de LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament:* RevBibl 1908, 481-499, y los de JOHN L. MC-KENZIE, *Divine Sonship and individual religion:* BibCathQu 7 (1945) 32-47, *Divine Sonship of Men in the Old Testament,* ibíd. 326-339. The *divine Sonship of Israel and the Covenant,* ibid. 8 (1946) 320-331. Una matización mayor hubiera impedido al autor decir que Oseas fué el primero en reconocer que el vínculo establecido por la alianza, entre el Señor y su pueblo, es un vínculo de amor (p. 81). En cambio, es exacto y excelente lo que el autor escribe sobre el arrepentimiento de Dios (pp. 85 s.) y sobre su cólera (pp. 87-90). En la bibliografía de p. 94 hubiera debido mencionarse A. VACCARI, «*In principio creavit Deus coelum et terram*» *(Gen 1, 1):* VerbDom 24 (1944) 161-168. Así como en p. 98, n. 5 J. VAN DER PLOEG, *Le sens du verbe bārā:* Museon 59 (1946) 143-157. Tal vez la consideración del artículo de Vaccari hubiera impedido decir (p. 97 s.) que Gn 1, 1 es un «título resumen de todo el trozo», pues en ese caso, ¿qué es el v. 2 empezando con un *weha'ares hayetā*...? Esa concepción, que no deja de encontrarse aún en obras de vulgarización, debería desaparecer ya. Asimismo es de poco rigor lógico decir (página 98) que «si todo depende del Dios único, es probable que el caos mencionado en v. 2 no constituye una excepción». Mientras no se afirme por el autor que también el caos fué creado por Elohim, el origen y, consiguientemente, la naturaleza de ese caos queda muy oscuro, incierto y amenazador de todo el edificio religioso monoteísta de Israel. El autor no utiliza (p. 101) la versión de Enuma Elis que ofrece E. A. SPEISER en J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts,* Princeton 1950, pp. 60-72, y hubiera podido citar (p. 102) con provecho a R. FOLLET, *Sanchunjaton, personnage mythique ou personne historique?:* Biblica 34 (1953) 81-90. Descuida señalar (p. 103) las diferencias no espirituales entre Gn y las cosmogonías de los pueblos vecinos, dejando así de percibirse la originalidad del relato bíblico, que no sólo tiene sus ca-

racterísticas propias y exclusivas en lo espiritual y religioso, sino también en lo profano. Al tratar del *mal'ak Yahweh* hubiera sido oportuno señalar la explicación de H. JUNKER, *Genesis* (Echter Bibel) Würburg 1955, p. 76 s., junto a la de la interpolación y a la de la identidad. Es poco probable que el humo que llena la casa de Dios en la visión inaugural isayana sea efecto del aliento ígneo de los serafines (p. 130). Algo confuso e inexacto consideramos lo que sobre el movimiento profético escribe (pp. 157-171), pero al hablar del éxtasis de los profetas clásicos lo encontramos muy débil en las pruebas (p. 171). Y la explicación de los vaticinios mesiánicos de bienes temporales la juzgamos más que insuficiente (p. 175 ss.). Es difícil adaptar a los textos sobre el espíritu de Yahweh la afirmación (p. 199 s.) de que ese espíritu no es ningún caso realmente distinto de Yahweh. El capítulo sobre las hipóstasis (pp. 226-236) es de los mejores. No obstante convendría matizar más cuando se habla del aumento creciente de la trascendencia divina, ya que hay autores muy tardíos en los que Dios se describe con expresiones tan crasas y atrevidas como en los más antiguos. En el estudio de la alianza divina con Israel (pp. 237-259) no aparece la monografía de L. G. DA FONSECA, Διαθήκη: *Foedus an Testamentum?:* Bibl 8 (1927) 31-50, 161-181, 290-319, 418-441, y se da mucha extensión al aspecto filológico y a los ritos de alianza con detrimento del carácter intrínseco de la misma. Aparte de lo cual, en la caracterización de la alianza se atribuye a P (p. 254 s.) el concepto universalista del que dice que no aparece apenas sino en la visión del futuro propia de los profetas, siendo así que Gn 9, 8-17, universalista, es de P.

En el volumen II (p. 48) omite la raíz *ša'ā* de *še'ôl*. No se ve que *yarketê bor* (p. 56) no signifique lo más profundo del *še'ôl* porque esté en paralelismo con *še'ôl*, ya que el paralelismo puede ser progresivo y eso precisamente parece pedir el contexto. En la discusión sobre el sentido de los salmos 49 y 73 para fijar el alcance de la revelación del más allá, hubiera ganado el autor con la lectura de H. H. ROWLEY, *The faith of Israel. Aspects of the Old Testament Thought*, London 1956, pp. 171-176, obra que cita entre las de consulta, sin utilizarla en este caso; ni hubiera sido superflua la mención de la Semana Bíblica española que trató de este problema: *XV Semana bíblica española (1954). En torno al problema de la escatología individual del Antiguo Testamento.* Madrid, 1955. Ex 20, 3 contiene una afirmación no sólo de monoteísmo práctico (p. 96) —esto no sería más que henolatría y henoteísmo—, sino también en teórico, bien que implícita, si se considera el carácter tan acentuadamente moral del Dios que niega la adoración a cualquier otro ente. El pensamiento atribuído a Qohelet 9, 3 (p. 153) dista mucho de ser genuino, como basta verlo en los otros extremos que Qohelet tiene allí ante los ojos: lo puro y lo impuro, el hombre bueno y el malo... Hermosamente discurre van Imschoot sobre el pecado (pp. 278-286), así como sobre la retribución colectiva y personal (pp. 311 ss.), aunque por demás breve. Finalmente se echa totalmente de menos un tratado sobre la escatología general y social, tema de capital importancia en la teología veterotestamentaria.

La larga serie de observaciones que hemos hecho a la obra de van Imschoot, y otras que pudieran hacérsele, no pretenden disminuir sus méritos. En una materia tan vasta, por fuerza habían de manifestarse, en medio de las excelencias, algunas limitaciones, que el distinguido autor podrá mejorar en nuevas ediciones.—R. CRIADO, S. I.

ORCHARD, B.; SUTCLIFFE, E. F.; FULLER, R., y RUSSELL, R., *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura.*—Herder (Barcelona, 1956-59). Vol. II (*A. T., Esdras a Macabeos*), XVI + 890 pp. Vol. III (*N. T., Evangelios*), XVI + 786 pp. Vol. IV (*N. T., Hechos a Apocalipsis*), XVI + 710 pp., con 24 mapas en color, 140 × 220 mm.

En abril de 1957 hemos publicado en esta revista (pp. 231-32) una breve reseña de esta obra, única en España, con ocasión de la aparición en librerías del primero de sus cuatro macizos volúmenes —Génesis a Paralipómenos—, que en un total de cerca de 3.500 páginas nos dan amplias introducciones y comentarios a los 72 libros de la Biblia. Es un esfuerzo editorial que, una vez terminado, nuevamente hemos de aplaudir a Herder. Ya hemos dicho las características de esta obra, que es la traducción y adaptación hecha por un equipo de Dominicos españoles del conocido *A Catholic Commentary on Holy Scripture,* redactado por 43 especialistas y editado por Thomas Nelson en Edimburgo en la primavera de 1952. Recordemos la excelencia de muchas de las páginas dedicadas a introducciones y el carácter un tanto trasnochadamente conservador de algunas exégesis. Esperamos que Herder, que ha hecho este esfuerzo, pueda publicar también un comentario español y moderno.—A. DE Q.

AUVRAI, PAUL, *Initiation à l'Hébreu biblique.*—Desclée et Cie (Tournai, 1955) p. 272, 160 × 230 mm.

Abundan ya, afortunadamente, los libros que enseñan el viejo hebreo de una manera moderna. Recordemos, por ejemplo, el *Hebrew* de R. K. Harrison en la colección «Teach Yourself Books». Este libro de Auvray comprende tres partes: Précis de Grammaire, Textes expliqués, Vocabulaire. Este método está concebido para que, aun sin profesor, y sin más ayuda que una Biblia y un diccionario, se pueda, con un par de cursos de estudio, leer corrientemente los libros históricos de la Sagrada Escritura.—A. DE Q.

JACOB, EDMON, *Théologie de l'Ancien Testament.*—Les Editions Delachaux et Niestlé, S. A., 4, rue de l'Hôpital (Neuchâtel, 1955) p. 288, 160 × 240 mm.

En la excelente colección protestante «Manuels et Précis de Théologie», en la que últimamente se ha publicado la esperada *Christologie du Nouveau Testament* de Oscar Cullmann, figura este libro de Edmond Jacob sobre la Teología del Antiguo Testamento. No es una obra exhaustiva, evidentemente, dado su volumen, pero es una obra poderosamente orientadora. Para convencerse de ello basta leer, por ejemplo, las páginas que en la segunda parte, al tratar de la acción de Dios en el Antiguo Testamento, dedica a los medios de esa acción, el Espíritu y la Palabra. Si en el *Vocabulaire Biblique,* editado en esta misma colección con la firma de Jean-Jacques von Allmen y la colaboración de eminentes especialistas —entre los que naturalmente no faltan

Jacob y Cullmann—, se nos dan fragmentos dispersos de teología protestante, no coincidentes a veces en la tendencia, debido a la pluralidad de autores independientes, en esta Teología del Antiguo Testamento se nos ofrece un cuerpo de doctrina coherente y en casi todo coincidente con la enseñanza católica.—A. DE Q.

OHLMEYER, ALBERT, *Moses im Glanze des Erlösers.*—Verlag Herder (Freiburg, 1957) p. 218, 130 × 200 mm.

Este libro no va dirigido solamente a sacerdotes o seminaristas. Maestros y catequistas hallarán gran fruto en él. Escrito con sencillez, muestra las riquezas del Pentateuco y la figura de Moisés, como solían hacer los Santos Padres: a la luz del Nuevo Testamento, mirando a Cristo. Se trata de una obra hecha a conciencia, desde el cuidado en traducir fielmente los textos del hebreo hasta las sólidas consideraciones que ayudan a meditar esas páginas de la Sagrada Escritura, hoy bastante ausentes de la predicación.—A. DE Q.

GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE, O. C. D., *Visions et vie mystique.*—Lethielleux (París, 1955) p. 160, 120 × 190 mm.

Un autor carmelita que se apoya en la tradición carmelita para decir cómo se discierne la autenticidad de las gracias místicas extraordinarias, para añadir si conviene o no desearlas y para señalar finalmente la actitud que frente a ellas se debe adoptar. Concluye, naturalmente, que se ha de marchar a la unión con Dios por la solidez de las virtudes teologales y que las visiones y revelaciones son, en el mejor de los casos, medios secundarios y accesorios, llenos de peligros. Es obra aconsejable para los directores espirituales.—A. DE Q.

BONSIRVEN, JOSEPH, S. J., *Vocabulaire Biblique.*—P. Lethilleux, 10, rue Cassette (París, 1958) p. 185, cms. 13 × 20.

Se equivocaría quien, fiándose del título de este libro, quisiera encontrar en él un vocabulario bíblico completo. No ha sido esa la intención del autor, como puede preverse sólo con tener en cuenta que se trata de un pequeño volumen de 185 páginas, perteneciente a la magnífica colección de «Théologie pastorale et spiritualité, recherches et synthèses», cuyo fin es orientar a los fieles en la vida espiritual y en la pastoral de la acción católica.

El desarrollo progresivo de la revelación a través de todos los libros de la Biblia ha hecho, como no podía ser menos, que muchos términos y palabras bíblicas se hayan ido cargando con el suceder de los tiempos de más rico contenido, o de nueva luminosidad, que nos hace ver en ellas sentidos más concretos y destacados que los mismos que pretendieron expresar los hagiógrafos más antiguos.

Al descubrir la riqueza que encierran algunos de estos términos bíblicos se endereza esta obra. El autor ha querido ser breve, por lo que no ha de pretender el lector encontrar en cada palabra todas las acepciones que tiene

en la Biblia, sino sólo las más importantes. Las referencias mismas que se hacen a los pasajes bíblicos son poco numerosas, como advierte el autor, para no aumentar el volumen del libro. Se trata, pues, de una obra práctica que puede prestar muy buenos servicios a quienes no tengan tiempo o proporción de acudir a las grandes enciclopedias o diccionarios bíblicos.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

ASENSIO, FÉLIX, S. J., *Las bienaventuranzas. Avances de luz en el Antiguo Testamento y luz llena en el Nuevo.*—El Mensajero del Corazón de Jesús. Apartado 73 (Bilbao, 1958) p. 508, cms. 12 × 16,5.

No es esta obra del P. Asensio un libro más sobre los problemas o exégesis de las bienaventuranzas tal como nos las han trasmitido S. Mateo y S. Lucas en sus Evangelios. Se trata de un trabajo original y nuevo en nuestra literatura religiosa.

El P. Asensio, profundo conocedor de los libros del Antiguo Testamento, busca en ellos la raíz y los primeros avances de las Bienaventuranzas evangélicas. Al fin y al cabo la ley y el Evangelio tienen a Dios por su autor principal, y aunque la nueva revelación, que nos trajo Cristo, supera bajo muchos aspectos a la que Dios comunicó al pueblo escogido por medio de sus hagiógrafos y profetas, con todo, muchas verdades, sobre todo de orden moral, comunes a ambos testamentos, pueden ilustrarse maravillosamente con pasajes análogos del Antiguo. Se aprecia de esta manera mucho mejor la riqueza de contenido de las Bienaventuranzas y, conjugando la redacción del primer Evangelio con la del tercero, se ven más claros los puntos de enlace que existen entre ambos.

Ha tenido también en cuenta el P. Asensio los pasajes de los demás libros del Nuevo Testamento, que de una manera o de otra se relacionan con la doctrina de las Bienaventuranzas, ofreciendo así al lector, al intérprete y al orador sagrado puntos de vista nuevos, que aun bajo el aspecto científico no carecen de interés.

El libro está destinado a los sacerdotes, a personas de cierta cultura y sensibilidad religiosa y a lectores algo entrenados en exégesis bíblica. No es, además, un libro que se pueda leer de prisa. Si se ha de penetrar en todo su rico contenido ha de ser por medio de una lectura pausada y reflexiva.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

LESAGE, GERMAIN, O. M. I., *L'Accession des Congrégations à l'état religieux canonique.*—Les éditions de l'Université d'Ottawa. (Ottawa, Ontario [Canadá] 1952) p. 240.

Con este trabajo hizo su presentación en el mundo científico el hoy Decano de la Facultad de Derecho canónico de la Universidad de Ottawa, P. Germain Lesage, O. M. I.

Con paso lento y seguro va señalando los jalones y etapas por los que tuvieron que atravesar las Congregaciones Religiosas, en una laboriosa evolución, hasta que la Iglesia las reconociera oficialmente como Estados de

Perfección. Conocidas son, en sus líneas generales, las dificultades y la oposición de la Santa Sede a reconocer como Congregaciones Religiosas a los Institutos de votos simples. El P. Lesage, con discreción y prudencia, sin abusar de los testimonios, y según un esquema claro, va escogiendo los principales documentos de cada época para hacernos ver esa evolución y los motivos por los que la Santa Sede rehuía dar ese reconocimiento. Ha logrado hacer resaltar las etapas principales siguiendo el siguiente esquema:

Cap. I.—Génesis del estado religioso jurídico, antes del siglo XII.

Cap. II.—Elaboración doctrinal durante los siglos XII y XIII.

Cap. III.—Antecedentes de las Congregaciones (del siglo XIV al XVI).

Cap. IV.—Fundamento doctrinal de las Congregaciones (fines del siglo XVI a comienzos del siglo XVIII).

Cap. V.—Reconocimiento canónico de las Congregaciones (desde comienzos del siglo XVII hasta mediados del XVIII).

Cap. VI.—Elaboración del Derecho de las Congregaciones (mediados del siglo XVIII a mediados del XIX).

Cap. VII.—Incorporación al estado religioso jurídico (desde mediados del siglo XIX).

Disertación sobria, clara y precisa en que ha sabido conjugar la bibliografía antigua con la moderna, recurriendo constantemente a las fuentes cuyos textos, cuando son necesarios, reproduce destacándolos del cuerpo de la obra. Una monografía sumamente útil para todos los que estudien el tratado *de Religiosis*. En el capítulo II ha sabido darnos una síntesis acabada de la elaboración doctrinal y del valor de los votos solemnes y simples. Expone las diversas teorías de los juristas y teólogos sobre la naturaleza de la solemnidad y su fuerza dirimente.

No podemos menos de recomendar la presente disertación por su claridad y criterio científico con que está elaborada.—J. BOZAL, S. I.

ARBOUR, GUY, P. S. S., *Le Droit canonique particulier au Canada*.—Les Éditions de l'Université d'Ottawa. (Ottawa [Canadá] 1957) pp. VIII + 167, cms. 16 × 24,5.

Con paciente y abnegada labor ha ido recogiendo el autor de esta disertación doctoral todo lo concerniente al Derecho canónico particular en el Canadá agrupando, con muy buen acuerdo, todas esas disposiciones particulares según el orden del mismo Código. Sólo la ordenación sistemática de disposiciones legislativas diseminadas en las Actas y Decretos de los Sínodos Diocesanos y Concilios Provinciales y Nacionales hubiera sido una labor benemérita, muy de agradecer por su utilidad práctica para toda la nación.

El Autor no se ha dejado llevar de ese criterio practicista, sino que nos brinda un trabajo sumamente útil para la vida práctica diocesana y al mismo tiempo científico. En casi todas las materias distingue doble epígrafe: *Historia y doctrina*. En el primero reúne la legislación que ya no está en vigor, y que por lo tanto será de poca utilidad para la solución de los problemas

ordinarios; pero que se la agradecerán los estudiosos del derecho canónico. En la sección doctrinal recoge las disposiciones vigentes en la actualidad, acompañadas de atinadas observaciones.

La obra contiene un rico arsenal de bibliografía de las fuentes y de los estudios del derecho particular del Canadá. En el apartado que dedica a la legislación sobre el Matrimonio hemos observado que no se cita la obra de D. Lamberto de Echeverría, *El matrimonio en el Derecho canónico particular posterior al Código,* que ha consagrado un capítulo a los países de la Commowealth e Irlanda.

Puestos a señalar algún reparo creemos que ha reseñado como derecho particular del Canadá algunas disposiciones recientes de la Santa Sede que atañen a toda la Iglesia.

La tesis elaborada con rigor científico y enriquecida con una abundante y selecta bibliografía de fuentes y monografías, tiene utilísimos índices y está nítidamente presentada por «Ediciones de la Universidad de Ottawa».—J. BOZAL, S. I.

GARCÍA GARCÍA, ANTONIO, O. F. M., *Laurentius Hispanus. Datos biográficos y estudio crítico de sus obras.* (Cuadernos del Instituto Jurídico Español, 6).—C. S. de I. C., Delegación de Roma (Roma, Madrid, 1956) p. XIV + 153, cms. 17 × 24.

El P. Antonio García, O. F. M., miembro del *Institute of Research and Study in Medieval Canon Law* (Washington) nos ofrece su tesis doctoral defendida en la Facultad de Derecho del Pontificio Ateneo Antoniano de Roma, sobre la vida y escritos del ilustre y olvidado decretista boloñés LAURENTIUS HISPANUS, obispo de Orense, cuyos escritos han quedado inéditos.

En 1952, con ocasión de conmemorar el VIII Centenario de la muerte de Graciano, se dieron cita en Bolonia los mejores canonistas y manifestaron su deseo de ver pronto una edición crítica del Decreto de Graciano, ponderando al mismo tiempo la conveniencia e incluso necesidad de la edición de un *Corpus Glossatorum,* que nos ayudará en más de una ocasión a conocer el sentido auténtico de algunos textos legales. Para llevar a cabo esa gran obra son necesarios trabajos previos hechos con rigor científico como el que nos presenta el P. Antonio García, O. F. M.

En un primer capítulo, breve y denso, nos da los datos que, tras una paciente labor, ha podido recoger sobre la vida del que fué Maestro de Tancredo de Bolonia, considerado como el príncipe de los decretalistas boloñeses.

El segudo capítulo lo dedica a estudiar los escritos de LAURENTIUS. Después de haber proclamado, basado en argumentos internos, la autenticidad de las siglas laurencianas, pasa a estudiar las glosas: sistemas de atribución, orden de transmisión, tiempo y lugar de su composición, fuentes de inspiración, etc., para detenerse a examinar críticamente algunos escritos concretos, señalando las diversas familias a que pertenecen.

Termina su trabajo transcribiendo las Glosas de LAURENTIUS a la D. I. *de Poen.,* según el Cod. *Vat. Pal. Lat.* 624, acompañadas del moderno sistema de citas, en lo que felicitamos al autor. En cambio lamentamos que para el

Decreto Graciano no haya podido emplear la edición de Friedberg, como lo hace para las citas de las Compilaciones antiguas.

Terminamos felicitando al autor por su trabajo y agradeciéndole sus laboriosas y pacientes investigaciones en Archivos y Bibliotecas, para rehabilitar a LAURENTIUS HISPANUS consultando los manuscritos donde se conservan las Glosas del insigne decretista español. Nuestro agradecimiento al Instituto jurídico español de Roma por el mecenazgo que presta a estas obras científicas y por la impecable presentación de las mismas.—J. BOZAL, S. I.

CALCATERRA, MANNES M., O. P., *De Vicario Adiutore*..—M. D'Auria editore, Calata Trinità Maggiore, 53 (Napoli, 1955) p. 178, cms. 25 × 17,5.

El Vicario Auxiliar, que en España se designa con el nombre de Regente, es, según el canon 475, un sacerdote que el Ordinario del lugar designa para que supla o ayude al Párroco que por ancianidad, enfermedad mental, impericia, ceguera u otra causa permanente se inhabilita para cumplir bien sus deberes parroquiales.

El P. Calcaterra se ha fijado en esta figura jurídica para hacer una útil monografía estudiando todos los problemas que puede plantear su nombramiento. Después de una larga disquisición sobre el nombre, origen, evolución histórica del Vicario Auxiliar, pasa el Autor a estudiar los diversos problemas que pueden suscitarse en torno a este oficio parroquial: sobre su nombramiento (quién puede hacerlo, causas necesarias, modo de realizarlo), sobre la naturaleza y amplitud de su potestad, sobre sus derechos y obligaciones, sobre su cesación.

Es un trabajo muy logrado que se lo agradecerán no sólo los canonistas, sino también los mismos Vicarios Auxiliares y las Curias diocesanas, ya que no existía ningún estudio científico sobre este canon que se presta a muchas consultas.

El autor, con la mayor parte de los canonistas, niega que el Vicario Auxiliar pueda administrar el Sacramento de la confirmación a los que están en peligro de muerte. Aun cuando estemos de acuerdo con el P. Calcaterra en este punto, creemos que trata con excesivo rigor e intransigencia la sentencia contraria. También diríamos que urge demasiado la perpetuidad de la enfermedad del Párroco para que pueda dársele un Vicario Auxiliar.

Considerando las ineludibles dificultades que lleva consigo el nombramiento de Vicario Auxiliar, y adoptando el principio de *salus animarum, suprema lex,* el autor formula un voto para que se supere el instituto de Vicario Auxiliar creando casas y pensiones especiales para que, removidos de su oficio, puedan vivir dignamente los párrocos que por enfermedad u otra razón se han hecho ineptos para la misión que les confiaron. En efecto, la salud de las almas parece aconsejar una mayor flexibilidad en remover de los cargos pastorales a los que por una causa o por otra no pueden cumplir dignamente las obligaciones que les impone la cura de almas.

Aun cuando la elaboración y estructura de toda la obra es de suma claridad y muy bien pensada y ordenada, aconsejaríamos al autor que para una segunda edición, que muy de veras le deseamos, enriqueciera la obra con un buen índice de materias.—J. BOZAL, S. I.

FIGUERAS, CAESARIUS M., O. S. B., *De impedimentis admissionis in Religionem usque ad Decretum Gratiani.* (Col. *Scripta et Documenta,* núm. 9).—In Abbatia (Montisserrati, 1957) p. XXV + 184, cms. 17,5 × 25,5.

Con este modestio título y con un latín que, aun cuando no sea siempre flúido, le agradecerán los que no ignoren nuestra lengua, nos ofrece Dom Figueras un paciente trabajo, hecho con todo rigor científico, y que se echaba de menos en la *Historia iuris religiosorum.*

En primer lugar, el autor circunscribe con toda precisión los límites de su investigación con este párrafo que leemos en el prólogo: «Dissertationi nostrae limites imponunt, ex parte temporis: ortus seu origo coenobitismi saeculo IV quando iam apparent primi textus legislativi de impedimentis agentes, et compositio Decreti Gratiani circa 1140, post quam canonicam collectionem sive textus sive doctrina de re nostra iam satis perfecte sese exhibent; ex parte territorii: termini geographici complectentes eas que toto Medio Aevo vocatae sunt partes Occidentis, nam de iure Orientali per se tantum agimus pro primis monachismi saeculis, seu usque ad legislationem iustineaneam de religiosis; ex parte vero impedimentorum: sola et omnia impedimenta iuridica, quia omisimus agere de defectu illarum internarum dispositionum sive naturalium sive supernaturalium, in candidatis ad vitam religiosam semper ubique requirendam; ex parte ipsorum subiectorum in religione admittendorum: candidati ad monasteria virorum, nam de virginibus obiter tantum agimus, scilicet ad corroborandum vel magis intellectum alicuius legis de impedimentis patefaciendum; ex parte vero religionis: vita coenobitica seu claustralis, vulgo monastica appellata, sive in monasteriis singulis sive in congregationibus monasteriorum vel in ordinibus ducenda, neglecta expositione de eremitis proprie dictis.»

En otros tantos capítulos estudia el origen y vicisitudes de estos seis impedimentos: Servidumbre y cargos públicos, edad y patria potestad, matrimonio y esponsales, clericato, profesión religiosa. Procede cronológicamente y, cuando la abundancia de fuentes lo requiere, también topográficamente. No es extraño que tratándose de un monje de Montserrat, haga de vez en cuando sus *excursus* para estudiar este impedimento en el derecho particular de la benemérita Orden benedictina.

Es un ponderado y paciente estudio en el que después de haber recorrido las fuentes canónicas y civiles nos hace ver clara y ordenadamente el origen de esos impedimentos, causas que los motivaron, su desarrollo, el influjo que en su evolución, y a veces en su nacimiento, tuvo el derecho romano, y todo ello alegando constantemente las fuentes que usa en sus más recientes ediciones críticas. El nutrido *Index Fontium* que figura al final de la obra es una prueba clara de cuán familiar es al autor la legislación antigua y del mérito que supone el haberse adentrado en ese campo inexplorado para extraer de él todo lo concerniente al tema de su investigación.

Se pone de manifiesto en el trabajo la vitalidad de la Iglesia que iba superando paulatinamente las dificultades antiguas y acomodándose a las circunstancias y vicisitudes de los tiempos modificaba su legislación para abrir la puerta de los monasterios a los que una legislación anterior se la habían cerrado durante largos años. De especial interés la exposición de los impedimentos de edad y patria potestad y del clericato, en la que hace

resaltar las circunstancias históricas que obligaron a la Iglesia a dar disposiciones diversas, y aun contrarias en diversos tiempos, para prevenir y evitar algunos peligros a la cura de almas o a los mismos monasterios.

Nuestra enhorabuena por una disertación tan bien elaborada.—J. BOZAL, S. I.

LANZA, ANTONIUS; PALAZZINI, PETRUS, *Theologia moralis*. T. II. *De Virtutibus in specie*. Pars. 1.ª *De Virtutibus theologicis ac de Religione*.—Marietti, Via Legnano, 23 (Taurini, 1955) p. XX + 425, cms. 17 × 24.

En 1949 aparecía el primer tomo de la obra que presentamos y que recibió una cálida acogida por su estilo claro y nítido en la exposición, por su solidez doctrinal y por su método científico basado en principios que expone y prueba con diversos argumentos para proyectarlos inmediatamente en la vida real con aplicaciones prácticas en las que se hace eco de la problemática actual y de las inquietudes modernas.

Con esas mismas características se publicó seis años más tarde la parte 1.ª del tomo II en la que trata *De Virtutibus theologicis ac de Religione*. Continuando el plan primitivo, abandona el uso común, de seguir el Decálogo (más útil para los futuros confesores) para adoptar (con algunos ligeros cambios) el de Santo Tomás en la II-II que recorre las virtudes, dando a la obra un carácter más positivo.

Abundante y actual en la bibliografía, ha tenido el gran acierto de saber seleccionarla, dándonos lo más importante sin atosigar al lector con multitud de citas, que a veces suelen ser de escaso valor. Sin embargo, notamos una laguna en la bibliografía española en la que apenas están representadas firmas de renombre internacional y de reconocida competencia en la materia: Zalba, Peinador, Regatillo, etc.

La obra, que recomendamos por la claridad en la exposición y por su solidez doctrinal, viene realzada por la esmerada presentación con que la editorial Marietti lanza al comercio sus publicaciones.—J. BOZAL, S. I.

CONTE A CORONATA, MATTHEUS, O. F. M. CAP., *Institutiones iuris canonici. De sacramentis*, t. III. Edit. 3.ª—Marietti, Via Legnano, 23 (Turín, 1957) p. XII + 1210, cms. 15 × 21,5.

El volumen III de sacramentis en las Instituciones canónicas del P. Coronata corresponde casi exclusivamente al sacramento del matrimonio. Cincuenta páginas escasas (955-1042) se dedican en él a los sacramentales. El resto son apéndices con importantes documentos sobre la materia (1043-1116) y diversos formularios que se emplean en los recursos y en la respuesta a los mismos (1117-1182).

Bien conocida la amplia información canónica en que se apoya y que retransmite el P. Coronata en sus Instituciones, con un discernimiento de opiniones generalmente convincente y siempre respetable. La lectura de sus obras, clara y ordenamente expuestas, ahorra otras muchas, porque presenta tamizado lo mejor de aquéllas.

Sus referencias informativas son preferentemente los canonistas contemporáneos de mejor nota, aunque también suele consultar algunos antiguos.

Y por supuesto tiene en cuenta cuidadosamente los documentos de la Santa Sede que hacen al caso.

La tercera edición presenta algunas modificaciones y añadiduras respecto de la segunda. Las principales las enumera el autor en el breve prólogo. Varias de ellas venían impuestas por resoluciones de la Santa Sede, tales como la derogación de la segunda parte del párrafo segundo del canon 1099 y la aplicación del can. 208 a la asistencia del sacerdote cualificado al matrimonio. Apoyándose en la jurisprudencia de la Rota y en un estudio de D'Avack amplía notablemente y bien la doctrina sobre la amencia y demencia en relación con el consentimiento matrimonial (n. 437-441). Respecto a la consumación del matrimonio, la opinión de Coronata difiere de la que es más común entre los autores, a saber, que no se da cuando la esposa carece de ovarios o tiene cualquier otra anomalía en los órganos postvaginales que impide la *seminum commixtio*. Consecuente con este punto de vista sostiene también con unos pocos autores que no basta para que una mujer sea potente en orden al matrimonio que pueda recibir pasivamente el semen del varón en el órgano dispuesto para ello por la naturaleza. Refuta ampliamente la opinión contraria más general (n. 319) y defiende con convicción la suya (n. 320, 321). A nuestro parecer, prescindiendo demasiado de la diversa función que corresponde al marido y a la mujer en el acto conyugal, que tal vez da derecho para seguir manteniendo la diferencia que suelen hacer los autores. Respecto a la vasectomía habla prudentemente (n. 323); pero en la práctica debe procederse ahora con mayor indulgencia en la permisión del matrimonio a los vasectomiados (S. Oficio).

Excelente servicio el que ha prestado el P. Coronata con su obra a los estudiosos del Derecho canónico.—M. ZALBA, S. I.

CAPRILE, GIOVANNI, *La Direzione Spirituale*.—Edizioni di Spiritualità, Via dei Macci, 17 rosso (Firenze, 1957) p. 60, cms. 19 × 12,5.

Son cualidades bellas y atractivas del folleto, que aquí presentamos, la claridad y precisión de conceptos, la sencillez nítida de la exposición y la piedad jugosa y profunda que todas sus páginas respiran. El autor está siempre atento a la santidad que debe ser el anhelo constante del alma dirigida y del director que toma sobre sí el cuidado y la obligación de llevarla por los caminos que Dios en su amorosa Providencia le señale. Porque es principio fundamental, y el Rdo. Giovanni Caprile lo repite con insistencia, que el director principal de las almas es el Espíritu Santo y el hombre, a quien el alma se confía, ha de procurar que ella lo entienda así y se entregue con generosa docilidad a los impulsos de la gracia divina.

Para conseguir esta disposición las almas necesitan *normalmente* un director que ha de ser cuidadosamente elegido. No todos, aunque sean sacerdotes y posean alto saber teológico y ascético, son aptos para conducir las almas a la perfección. Se requieren en el director, como se exigen en el dirigido, una serie de condiciones sin las cuales el trabajo será estéril y podría también ser pernicioso. El autor ha considerado seriamente estos problemas del director y del alma que quiere dirección y los expone con claridad y exquisita prudencia.

Nada nos dice Caprile sobre la dirección, propiamente entendida, ni so-

bre los camnios que conducen a la santidad. Abrir ante las almas esos caminos es oficio del mismo director que por eso necesita las cualidades, nada comunes, que expone en el capítulo V. Ni los sacerdotes que han de dirigir ni las almas que aspiran valientemente a la santidad, encontrarán en este librito trazado el camino que deben mostrar o seguir, pero aquéllos y éstas recibirán con su lectura orientaciones seguras que les ayuden a acertar con la dirección superior del espíritu divino.

Para señalar algo concreto, yo diría que merecen especial atención el capítulo IV que compara *la confesión con la dirección* y el capítulo VII que expone *los obstáculos que hacen a no pocas almas incapaces de ser espiritualmente dirigidas*.—FELIPE ALONSO BÁRCENA, S. I.

VAN GESTEL, C., O. P., *La Doctrina social de la Iglesia.* Trad. revisada y aumentada del original francés por Gabriel Ferrer, O. P.—Editorial Herder (Barcelona, 1959) p. 436, cms. 15 × 23.

Este libro nos ofrece una de las síntesis de la doctrina social de la Iglesia mejor lograda. Comienza, con mucho acierto, por presentarnos un esbozo de las ideas sociales cristianas, que prepararon el ambiente para la publicación de la encíclica *Rerum Novarum.* Después menciona con rapidez, por la mayor abundancia de la materia, los autores que escribieron acomodándose a los principios de la mencionada encíclica, en los diversos países de Europa.

Puesto ya el marco histórico doctrinal, va tocando y desarollando ampliamente cada uno de los puntos capitales del problema social; propiedad, capital y trabajo; estructura social y Estado; la Iglesia frente a los sistemas heterodoxos tal como van cambiando de táctica y de contenido. El autor no sigue un método rigurosamente sistemático, sino una exposición mixta en gran parte histórica. Más que sostener puntos de vista propios nos da a conocer en su génesis las doctrinas pontificias y luego los matices de interpretación con que las completan los diversos autores. El procedimiento da grande interés a la obra, al mismo tiempo que nos presenta una idea completa de la materia, ya que conocemos las doctrinas en su formación y en sus modalidades discutibles.

Al tratar del fin de los bienes terrenos destinados para el provecho de todos los hombres del mundo, saca también como consecuencia que esta finalidad da derecho a la intervención de las naciones civilizadas, con los debidos requisitos, en los territorios de los países incivilizados, para que aquellos bienes cumplan con su finalidad, cuando realmente sean bienes necesarios para atender al sustento de la humanidad.

En la debida distribución de los bienes del mundo, que debe hacerse muchas veces a base de la limosna individual por la deficiencias de las estructuras sociales, nota con acierto que cada uno puede reputar ciertamente como necesarias para sí aquellas cantidades exigidas por las necesidades de su estado o condición social, pero, solamente, por unas necesidades moderadas según el espíritu cristiano de simplicidad, de lo contrario no le será lícito atenderlas ante las graves necesidades de los demás.

De los argumentos en pro de la propiedad privada saca la conclusión de que prueban, no solamente que la propiedad debe existir en el mundo, sino que toda persona debe tener de hecho alguna propiedad o algo equivalente.

«El hecho, dice, de que una gran masa de personas, y sobre todo de padres de familia, no posean ninguna propiedad, es un desorden flagrante.» (pp. 177-178).

Muchas ideas oportunísimas nos ofrece el autor en el transcurso de la obra, las cuales, aunque están quizás también en otros tratados similares, se nos presentan aquí ampliamente razonadas y dentro de un gran equilibrio expositivo.

El libro es oportuno para todos aquellos que quieren profundizar la ideología social en sus raíces, ya para tener una orientación del todo exacta y completa, ya para exponerla a los demás en cursos o conferencias. La presentación del libro es inmejorable.—VILACREUS.

BUENO-SOREN, O., *Eminence du Sacerdoce. (Opinions de laïcs sur le prêtre dans le monde moderne).*—P. Lethielleux, editeur, 10, rue Cassette (Paris, 1958), p. 123, cms. 12 × 19.

El autor de este opúsculo, Profesor de Enseñanza oficial, ha querido reunir los pareceres provenientes de los diferente medios sociales sobre lo que desean del Sacerdote. El 80 por 100 de sus alumnos pertenece a la clase llamada «popular». Por ellos se conocen sus padres. Ni son desconocidos al autor los ambientes burgueses, los universitarios. Durante diez años ha ido recogiendo, *sin hacer encuestas* (el autor subraya estas palabras) las conversaciones, los deseos concernientes al clero, no sólo de seglares católicos de todas profesiones y de toda edad, sino también de incrédulos, observadores que se interesan por la vida y misión del Sacerdote en el mundo moderno. El resumen de las diferentes opiniones se encierra en la palabra «Eminence». Para toda esa gente, el Sacerdote no es un hombre como los demás: se halla por encima de todos.

Consta el opúsculo de seis capítulos, densos en ideas, expuestas con gran aprecio y reverencia del Sacerdocio. Declara bien las opiniones de los seglares sobre el Sacerdote en el mundo moderno. Contiene materia de provechosa meditación para fructificar en el apostolado sacerdotal.—JOSÉ MARÍA MURALL, S. I.

ROVIRA, JAIME, PBRO. O.D., *A los seminaristas.*—Ediciones «Sígueme» (Salamanca, 1958) p. 188.

El autor del libro, Director espiritual del Seminario Mayor de Barcelona, nos ofrece en esta publicación uno de los frutos del ministerio al que hace tiempo está consagrado. Por esto, es un libro vivido.

Contiene una serie de temas sacerdotales, buena parte de los cuales, durante dos lustros, ha desarrollado en pláticas y meditaciones a sus seminaristas. Su finalidad ha sido facilitar a los aspirantes al Sacerdocio, especialmente a los del curso teológico, materia de lectura, reflexión y examen para los días de retiro mensual.

Es un sencillo tratado sobre aspectos diversos de formación sacerdotal; sobre algunas virtudes «aquellas que en nuestros tiempos parecen más necesarias» como dijo Pío XII. Se incluyen dos estudios imprescindibles: la devoción a la Santísima Virgen y al Sagrado Corazón.

Sobresalen en todo el libro la solidez y exactitud de doctrina, la aplica-

ción práctica, la unción espiritual, el orden y claridad de la exposición. La presentación tipográfica excelente.

Que el autor nos siga haciendo participantes de los frutos de su tan excelso ministerio.—José M.ª Murall, S. I.

Felipe, Dionisio de, C. SS. R., *Una toca entre coronas. Correspondencia inédita de la Reina Gobernadora, Isabel II, el Duque de Riánsares, las Infantas Amparo, Milagros, Cristina e Isabel con la Madre Antonia de la Misericordia, Fundadora de las Oblatas del Santísimo Redentor,* recogida, anotada y traducida por...—Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1957) p. 245 más diversas láminas.

La toca se refiere a la de la Srta. Antonia de Oviedo, que entró de institutriz en el palacio de la Reina Gobernadora, María Cristina, que al enviudar de Fernando VII se casó con el guardia de corps Fernando Muñoz, Duque de Riánsares, con quien tuvo numerosa prole. La institutriz de las tres Infantas que tuvo de él, Amparo, Milagros y Cristrina, fué esta Antonia de Oviedo, natural de Suiza, hija de padre español y de madre suiza; ella, cuando se casaron las Infantas, se dedicó a obras sociales y de piedad, y a instancias del P. Benito Serra, Obispo dimisionario de Australia, fundó una Congregación religiosa para la salvación de jóvenes extraviadas, que se llamó de las Oblatas, y por ponerse bajo la protección y asesoramiento de los PP. Redentoristas, se denominó del Santísimo Redentor.

Las cartas que ahora se publican por primera vez, las conservó la Madre Antonia de la Misericordia (Sta. Antonia de Oviedo) en su archivo particular, que actualmente se guardan en el Archivo General de las Religiosas Oblatas. Además de las cartas cruzadas entre las dos soberanas María Cristina e Isabel II y la Sta. Antonia de Oviedo, se insertan algunas cartas, también inéditas del segundo esposo de María Cristina, e igualmente las numerosas e interesantes cartas de las tres hijas del matrimonio, las Infantas Amparo, Milagros y Cristina, principalmente de ésta, a quien llama Titina. Al final van algunas cartas de la Infanta Isabel, hija de Isabel II. De las cartas de la Sta. Oviedo sólo se conservan las que escribió a su alumna predilecta, la Infanta Cristina. Las cartas de las tres Infantas están escritas en francés (para ejercitarse en esta lengua) menos dos de la Infanta Milagros, en inglés. El P. Dionisio de Felipe, con buen acuerdo, nos da sólo la traducción suya castellana. Están escritas con familiaridad y cariño, y se dan noticias o comentarios de interés sobre los momentos políticos de aquella época. Se lee el tomo con gusto, aunque naturalmente, los temas familiares se repiten con frecuencia. Tanto o más interesantes que las cartas son para la historia, los cuatro capítulos que el P. Dionisio de Felipe pone al principio del libro.—M. Quera, S. I.

Rucabado, Ramón, *El Siervo de Dios Ilmo. Dr. D. José Torras y Bages, Obispo de Vich.* Artículos publicados en el «Diario de Barcelona», 2.ª edición ampliada.—Edit. Balmes (Barcelona, 1958) p. 121, cms. 12 × 17.

No se busque aquí una biografía del Dr. Torras y Bages, que, no es esto lo que pretende su autor, sino hacer como un comentario de sus Cartas magníficas, tan llenas de doctrina, que recuerdan las de los Santos Padres.

Se trata de una 2.ª edición, lo que indica que algunos artículos se publicaron hace tiempo, por lo cual ahora alguna noticia no es exacta, como en la p. 31, cuando se habla del «P. Enrique Rosa, S. J., director de la revista romana *La Civiltà Cattolica*» (p. 31). Nótese que el artículo salió en 1946. Nos enteramos de que el Dr. Torras y Bages envió a Unamuno un paquete de sus pastorales (p. 41). Ojalá se hubiera aprovechado de ellas. Nos ha conmovido el artículo «El mártir póstumo», al leer cómo la vesania de los malvados llegó a profanar el cadáver del Dr. Torras.

El Sr. Rucabado escribe siempre con un estilo, al par que erudito, emocionante, y a las veces saturado de unción, mostrando lo arraigado de sus sentimientos de periodista católico.—M. Q.

IRIARTE, JOAQUÍN, S. J., *Pensares y pensadores*. (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía).—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1958) pp. XIV-410, cms. 14 × 20.

Pocas veces ofrece un volumen contenido de más categoría y de más interés para los que gustan de pensar, y de saber lo que han pensado los hombres que han dejado huella en la cultura.

Un profesor de filosofía, que lleva años recorriendo de punto a cabo los laberínticos corredores de las filosofías y los humanismos, ha reunido en un libro no muy extenso, una auténtica gran antología del pensar filosófico y humanista que más puede afectar e interesar las mentes del siglo XX.

No presenta sistemas completos ni visiones totalitarias de esas construcciones intelectuales, pero intenta enfocar la franja más vital y determinante de esos saberes y decires. Así, los puntos neurálgicos de las teorías de Heidegger y Toynbee, de Unamuno y de Ortega, de Sartre y Carrel, de Papini y Lombardi y otros influyentes pensadores, van orientando e iluminando al lector que no domine —¡y no es fácil dominarlo!— ese enmarañado campo del pensar actual. Ni sólo lo actual, pues entre hombres que dejaron singladuras de historia de la cultura, también figuran con plenos poderes, San Agustín y Santo Tomás, Suárez y Loyola, y más cercanos, Descartes, Donoso, Menéndez Pelayo...

El profesor, avezado a la nitidez y concreción de su catédra, consigue de ordinario, exponer los intrincados o complejos pensares, de un modo «magistral» y diáfano; tal vez incluso en ocasiones hace demasiadas concesiones al estilo docente, con perjuicio de la armonía e interés del género ensayista, o de enfoques menos escolares y pedagógicos, sí, pero más eficaces y de mayor calado.

Quizás hubiera gustado a no pocos lectores que se presentara el volumen con algo más de sistema, de forma que se pudiera seguir la génesis de los pensares. Pero no seamos exigentes: el P. Iriarte se ha tenido que contentar con recopilar aquí algunos de los artículos publicados por él en diferentes ocasiones. Su labor docente no le ha dado margen para otras elaboraciones. Ya es interesante tener certeramente reunidos en un libro todos esos grandes pensadores y el matiz más biselado de sus pensares.—J. L. MICÓ BUCHÓN, S. I.

CRONICA

XIX ASAMBLEA DE ESTUDIOS MARIANOS
(Madrid, 8-11 septiembre 1959)

Como todos los años —han pasado ya 19 desde aquella primera Asamblea que tuvo lugar en Zaragoza recién terminada la guerra, en 1940— la Sociedad española de Mariología ha tenido sus sesiones de estudios sobre la Santísima Virgen, esta vez en Madrid del 8 al 11 de setiembre de este año 1959. El tema de los trabajos ha sido la perfecta Virginidad de Nuestra Señora, tema de actualidad ante las tendencias excesivamente naturalistas con que se pretende hoy explicar este dogma de fe en algunos sectores.

En dos direcciones principales era obvio que se encauzaran los estudios. En primer lugar había que buscar el exacto contenido del dogma en sus mismas fuentes, Escritura y Tradición. En segundo lugar debía llegarse a la explicación teológica más completa y adecuada del privilegio de María y ver sus relaciones con las demás prerrogativas, principalmente con la Maternidad divina, privilegio clave de todos los demás misterios de María. Bajo estos dos capítulos, orden que nos parece más adecuado para esta relación, que el meramente cronológico con que se leyeron los trabajos, vamos a dar una breve información de la última Asamblea de la Sociedad mariológica española.

El P. Alejandro de Villalmonte, O. F. M. Cap., estudió de un modo general el origen del dogma de la virginidad de María. Con gran claridad de expresión nos hizo ver cómo S. Mateo y S. Lucas en sus Evangelios presentan la virgnidad de María según la creencia general de la Iglesia primitiva, y refutó las teorías racionalistas según las cuales dichas relaciones son puras leyendas que tienen su origen en las ideas religiosas preexistentes del mundo judío o helénico; o bien en ciertos hechos extraordinarios del Antiguo Testamento (nacimiento maravilloso de Isaac, Sansón, etc.) proyectados en la concepción y nacimiento de Jesús.

El trabajo que se nos leyó del P. Máximo Peinador, C. M. F., nos ofreció las explicaciones que del Proto-evangelio nos da la Tradición, considerando el aspecto virginal de la Mujer que quebranta la cabeza de la serpiente. Según el ponente la virginidad de María se insinúa ya, si no se da abiertamente, en el Proto-evangelio. Lástima que la ausencia forzada de nuestro querido P. Peinador impidió la discusión de esta conclusión, que quizá no compartieron todos los presentes.

El P. Pedro Franquesa, C. M. F. nos presentó un estudio muy documentado del texto de Lc 1, 45: «Quoniam virum non cognosco». Probado

sin ninguna seria dificultad el valor crítico del texto, un estudio filológico e histórico de los adjuntos de tiempo y lugar muestra que no hay ninguna razón de peso para rechazar la interpretación, tan frecuente en la Tradición, del voto de perpetua virginidad de María y abrazar, en cambio, las opiniones de Haugg, Gächter y otros que excluyen dicha interpretación tradicional.

Varios fueron los estudios sobre la virginidad de María en la Tradición. El P. Mauricio Gordillo, S. I., especialista en Patrología Oriental, estudió el tema de la virginidad en los Padres del Oriente de los cinco primeros siglos, deteniéndose particularmente en S. Gregorio de Nissa por su particular importancia y las consecuencias teológicas que tiene su concepto trascendente de virginidad mariana. El P. Alfonso Rivera, C. M. F. nos presentó el mismo tema en los Padres del siglo V de Occidente, principalmente en las tres grandes lumbreras: Ambrosio, Jerónimo y Agustín. El Dr. Juan Cascante, Pbro., especialista en el estudio de S. Ildefonso, nos expuso la virginidad de Nuestra Señora en el Santo Arzobispo de Toledo.

También pertenecen al tema de la Virginidad de María en la Tradición el erudito estudio del P. Manuel Garrido, O. S. B., que nos hizo ver el puesto destacado que en la Liturgia, desde los primeros siglos, ocupó este privilegio de María y el testimonio que la Iglesia discente da de su fe en la virginidad de María por medio de las poesías en que se canta dicho tema. D. Laurentino Herrán, conocedor profundo de la Literatura española, nos hizo gustar escogidos pasajes de la Poesía española sobre el particular.

Entremos ya a rencensionar brevemente los trabajos del segundo grupo, según el orden sistemático que nos hemos propuesto. El P. Olegario Domínguez, O. M. I. nos hizo un estudio teológico sumamente ordenado de los tres aspectos que incluía la Virginidad antes del parto: no fue partenogénesis en sentido propio, no concibió por germen de varón introducido milagrosamente en el seno de María (como pretendieron algunos inconsiderados devotos de S. José, sentencia condenada), sino que fue «por obra del Espíritu Santo».

Dos trabajos estudiaron de forma bastante parecida, aunque con matices diversos muy interesantes, un problema teológico que fue, sin duda, el objeto de las más animadas discusiones de la Asamblea: las relaciones entre la divina maternidad y la virginidad, ¿deben concebirse como intrínsecas, de modo que la virginidad venga postulada necesariamente por la divina maternidad? Este tema lo estudió el P. Francisco de P. Solá, S. I., bajo el título «Relaciones entre la virginidad y la maternidad divina a la luz de la Tradición» y el Dr. Antonio Briva, Pbro.: «La expresión tradicional: Nec alius partus Virginis nisi Deus, nec alia Mater Dei nisi Virgo». Ambos trabajos se basaron principalmente en los textos patrísticos aducidos por el P. Bover, S. I., hace diez años, en un trabajo sobre este tema; y los dos ponentes coincidieron en juzgar insuficientes para probar la relación intrínseca que defendía el P. Bover los textos aducidos. Sin embargo, coincidieron también substancialmente en no rechazar totalmente dicha relación intrínseca, aunque basándola en razones diversas.

El P. Esteban San Martín de la Ida, O. R. S. A., en una disertación, a nuestro parecer excesivamente difusa, nos habló de la virginidad de María

y su matrimonio, defendiendo todos los derechos que importaba el matrimonio virginal de José y María.

No podía faltar un estudio de las teorías modernas sobre este tema. El P. DOMICIANO FERNÁNDEZ, C. M. F. nos presentó las del Dr. A. Mitterer, profesor católico especializado en ciencias naturales, sobre la virginidad in partu. Manteniéndose en el plano puramente científico, según él afirma, sostiene que la «reseratio communis» no va contra la esencia de la virginidad como tampoco los dolores del parto. El P. Domiciano hizo ver la gran dificultad de conciliar dichas teorías con una constante Tradición de la Iglesia, cuyo valor no es lícito minimizar hasta el punto que lo hace el ilustre Profesor austríaco.

No todos los trabajos fueron ciertamente del mismo valor. En más de uno hubiéramos deseado que, suprimiendo introducciones de todos perfectamente conocidas, hubieran llegado en seguida al problema fundamental asignado. Sin embargo, en su conjunto creemos que los trabajos leídos en la XIX Asamblea de estudios marianos, sobre la perfecta Virginidad de María, habrán aportado elementos de positivo valor para un más exacto conocimiento del dogma de la virginidad, y para un ulterior estudio de todo el valor pleno que el concepto de «virginidad» tiene en la Tradición, y que intuyó seguramente aquel gran mariólogo que fue el P. José M. Bover. Le faltó, seguramente, un mayor conocimiento del dato positivo; tuvo quizá un exceso de especulación; pero nadie le podrá negar —como unánimemente se le reconoció en las discusiones de esta Asamblea— que con sus ideas sobre la Virginidad trascendente abrió un camino que el estudio de la Tradición ha comenzado a mostrar que es firme y seguro.

IGNACIO RIUDOR, S. I.

CONGRESO BIBLICO DE OXFORD
(Agosto-septiembre 1959)

Del 31 de agosto al 5 de septiembre la «Organización Internacional para el Estudio del Viejo Testamento» tuvo su tercera reunión plenaria. Esta vez en Oxford. Las anteriores se sucedieron con intervalos de tres años. La primera fue en Copenhague, la segunda en Estrasburgo [1].

En esta tercera, el programa oficial ofrecía una lista de asistentes que pasaba de trescientos inscritos. Los que tenían que actuar con la lectura de sus comunicaciones científicas habían sido señalados de antemano por la junta directiva. Todas las reuniones se desarrollaron en las aulas de las

---

[1] S. BARTINA, *Congreso Bíblico de Estrasburgo (Agosto-septiembre 1956)*: Estudios Eclesiásticos 31 (1957) 359-376.

Examination Schools, en High Street, en pleno sector universitario de Oxford, por este tiempo vacía de estudiantes.

El Congreso se inauguró oficialmente el lunes, 31 de agosto, por la tarde. Tuvo unas breves palabras de bienvenida a los congresistas el Vicecanciller de la Universidad. Después, el profesor W. F. Albright, que había ostentado durante el último período la presidencia de la asociación, abrió las sesiones con un denso parlamento, en el que resumió los avances bíblicos y orientalísticos más significativos de los tres años anteriores. Señaló las excavaciones de Hatsor, Biblos y Siquem; mencionó los nuevos hallazgos de Ugarit y los avances en el estudio de la inscripción de Karatepe; llamó la atención sobre el fructuoso trabajo de los israelíes, y enjuició los resultados en los estudios históricos y literarios de la Biblia. Cada día —dijo— aparece más manifiesta la antigüedad de las narraciones del Génesis y se acusa un mayor escepticismo sobre el valor de los análisis puramente literarios. Seguidamente el profesor G. R. Driver, presidente del Congreso, dirigió a los reunidos unas palabras de saludo. Tras mencionar los que habían excusado su asistencia y dedicar un recuerdo a los fallecidos desde la última reunión internacional, informó sobre la marcha general del Congreso y resolvió algunas cuestiones de trámite.

El martes, 1.º de septiembre, por la mañana, empezó la lectura de las ponencias J. B. Pritchard, de Berkeley (California, U. S. A.). Trató de las últimas campañas de excavaciones en Gibeón, en las que parte tan activa ha tomado *(Gibeon's History in the Light of Excavation)*. Las nuevas aportaciones confirman plenamente los datos bíblicos, que estudió en su conjunto. Es importante el descubrimiento del nombre mismo de ese sitio histórico en varias inscripciones incompletas y completas. Al final pasó ante los asistentes una serie de proyecciones en color, en las que aparecían magníficamente el gran pozo, la escalera, el túnel y el manantial de la ciudad, del que todavía hoy brota abundante agua; viéronse, además, numerosas muestras de cerámica, especialmente asas y opérculos de jarras que han salido con abundancia, y el trazado perfecto de los muros superficiales del recinto habitado. A continuación I. Engnell, de Upsala (Suecia), consideró algunos aspectos metodológicos en el estudio del Antiguo Testamento (*Methodological Aspects of Old Testament Study*). Fue dando su parecer en los diversos campos de la investigación bíblica, especialmente en arqueología, literatura, historia y filosofía.—Por la tarde de este mismo día, conforme al programa previsto, hablaron cinco relatores. J. Barr, de Edinburgo (Escocia), estudió los antropomorfismos del Antiguo Testamento, en un trabajo claro y sintético *(Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament)*. Hay que distinguir cuidadosamente las expresiones antropomórficas de las verdaderas apariciones. Para él la frase *ml'k Yhwh* es una corrección posterior.—Seguidamente E. Jacob, de Estrasburgo (Francia), dio una amplia visión de las ideas éticas viejotestamentarias, de su origen, relaciones y consecuencias *(Les bases théologiques d'une éthique de l'Ancient Testament)*. La búsqueda de la perfección moral es una constante del pueblo de Israel. El fundamento y unidad lo da Dios. La redención del Exodo es prototipo de la redención escatológica. La Ley, la justicia y el amor trascienden todos los campos de la vida del pueblo y todas las épocas. El sufrimiento tiene una fuerza redentora. Se va dibujando progresivamente un universalismo vital a través del Antiguo Testamento.—Después de esta intervención Federico Pérez Castro, de la Universidad de Madrid, ofreció, en un elaborado estudio, la solución a un problema antiguo *(Das Kryptogram des Sefer Abischa')*. Pérez Castro fue el primero en con-

seguir una fotografía completa de este rollo samaritano, de cuyas vicisitudes e importancia trató él mismo abundantemente [2]. La conferencia tuvo dos partes. La primera estuvo dedicada a la interpretación de algunas palabras debatidas según las transcripciones de Abulfath, al-Taulīda y el relator (*lmmlkt* [= *lmlkwt*], *lgbwlwtyh* y *'mn* [= añadido]). La segunda trató del origen y época del manuscrito. Juega parte importante la cultura islámica.—Después, E. Nielsen, de Copenhague (Dinamarca), habló de la historia del Arca de la Alianza (*History of the Ark*). Esbozó una síntesis de datos bíblicos sobre el arca por apartados geográficos, históricos, rituales y de fuentes literarias, y añadió sus puntos de vista personales. Dio importancia a la relación que con ella tuvieron los benjaminitas.—La última comunicación de este día corrió a cargo de E. Hammershaimb, de Aarhus (Dinamarca). Investigó el origen de las enseñanzas éticas en los Profetas (*On the Ethics of the Prophets*). Siguiendo la dirección de la escuela escandinava, veía en los Salmos el núcleo de la enseñanza moral de los Profetas. Pero como los Salmos son calco de los himnos cananeos, la ética de los Profetas —según él— estaba ya en Canaán.

El miércoles, día 2 de septiembre, hubo dos comunicaciones por la mañana y cuatro por la tarde. B. Gemser, de Groningen (Holanda), presentó un estudio, amplio y concienzudo, de un caso concreto de la literatura sapiencial egipcia (*The so-called Instructions of ʿOnchsheshonqy*). Después de tratar de las vicisitudes y características del papiro demótico en que nos ha llegado ese fragmento sapiencial egipcio, consideró en su contenido el paralelismo expresivo, la fuerza gnómica, el ambiente campesino que supone y sus reflejos humanos, éticos y religiosos, y mostró sus afinidades con la literatura sapiencial bíblica.—A continuación V. Maag, de Zurich (Suiza), habló del reino de Yahweh (*Malkût 'Ădônāy*). Atraído por tema tan actual, cual es el que estudia el origen de la realeza de Yahweh en el pueblo de Israel, y apoyándose en la historia de las religiones, especialmente en la de los pueblos del Próximo Oriente antiguo, y en la estructura del mismo pueblo israelita, fue considerando cómo pudo formarse la idea de Yahweh rey y variar a través de los tiempos. Encuadró los hechos en un esquema positivístico. Por la tarde, L. A. Schökel, del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, consideró el valor del análisis estilístico para la exegesis bíblica (*Die stilistiche Analyse bei den Propheten*). Este aspecto, poco considerado, señala un nuevo rumbo a la interpretación bíblica. Cada fragmento, en especial los poéticos y didácticos, tiene su impostación literaria, en función de la cual ha de interpretarse, si se quiere penetrar en su real sentido.—Seguidamente J. J. Stamm, de Wabern b. Bern (Suiza), con amplia erudición filológica, revisó el problema que trata del significado que debe darse al nombre de David (*Der Name des Königs David*). El sentido de «general», que se le había atribuído como resultado de los hallazgos de Mari, no puede sostenerse, porque se apoyaba en lo que ahora se ha venido a descubrir ser una mala lectura de los documentos. Tampoco se refiere al nombre de un dios. Entre «amante» y «tío», se inclina por el último.—Luego, H. M. Orlinsky, de Nueva York,

---

[2] F. Pérez Castro, *Séfer Abiša'. El antiguo y célebre rollo del Pentateuco Samaritano de Nablus puede, por fin, ser objeto de investigación textual:* Sefarad 13 (1953) 119-129.

variando el tema anunciado en el programa, habló en inglés sobre el significado del *ketib* y el *qeré*. Después de proponer y discutir algunas hipótesis, prefirió como más aceptable el criterio de selección, no de corrección, ante los manuscritos que sirvieron de base a la síntesis.—A última hora de la tarde B. Mazar, Rector de la Universidad Hebrea de Jerusalén, tuvo una interesante disertación de geografía palestinense (*The Cities of the Priests and the Levites*). Con su reconocida competencia investigó los datos bíblicos de este tema (Jos, 1 Cr, Nm, Lv), fijó el tiempo, que cree corresponder a la segunda parte del reinado de Salomón, y, con ayuda de un mapa, señaló el sitio de las distintas ciudades levíticas y de refugio, con aportación de nuevos datos personales sobre los conocidos.

Para el jueves, 3 de septiembre, estaban señaladas tres comunicaciones. Por la mañana, M. Burrows, de Winter Park (Florida, U. S. A.), dio interesantes datos concretos sobre las mejoras en la *Revised Standard Version* de la Biblia (*The Standard Version of the Old Testament*). La evolución de la lengua inglesa exige que se pongan al día formas arcaizantes. Se han tenido presentes los nuevos conocimientos que han aportado los manuscritos del mar Muerto, la arqueología, el mayor conocimiento de las lenguas orientales y, en general, los estudios bíblicos contemporáneos. Al terminar su disertación, fue objeto de un íntimo homenaje. El profesor M. Noth le ofreció un ejemplar de un Festschrift, redactado en su honor por una serie de especialistas, a la vez que le expresaba el deseo de todos de que continuase trabajando para bien de la ciencia [3].—Seguidamente A. Díez Macho, de la Universidad de Barcelona, informó a los asistentes sobre su importante hallazgo del Targum Palestinense (*The Recently Discovered Palestinian Targum and the other known Targums*). Fue descubierto en el manuscrito Neophyti de la Biblioteca Vaticana. Refleja el arameo del siglo primero de Jesucrito. Está escrito en lengua coloquial. Contiene expresiones que no se hallan en el Texto Masorético ni en los Setenta. Abunda en datos geográficos. Parece tener algunas correcciones influenciadas por el Nuevo Testamento. El ʿOnqelos, en cambio, es posterior y está redactado en arameo oficial.—A última hora de la tarde habló A. Dupont-Sommer, de París. Presentó un estudio, altamente erudito e interesante en su aspecto filológico, acerca de un punto particular contenido en los manuscritos del mar Muerto (*Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân*). Estudió dos pasajes, de carácter midrásico, en que aparece clara la concepción del demonio-enfermedad, que sólo puede hacerse desaparecer con exorcismos, tan arraigada entre los pueblos de la antigüedad. El primero comenta Génesis 12, donde Abrahán es curandero del faraón, en el cual la palabra *rûaḥ* se ha de entender como espíritu o demonio de póstula o llaga. El segundo narra la curación de Nabonido por Daniel. La palabra, diversamente entendida en las versiones, *gzr* (Dn 2, 27; 5, 7-11) ha de traducirse por «exorcista curador».

---

[3] *Essays in honour of Millar Burrows* (Leiden 1959) 96. Riprinted from Vetus Testamentum, vol. IX, 4, pp. 337-423. Intervienen M. Noth en la dedicatoria, W. F. Albright, J. Muilenburg, B. D. Napier, L. Rost, R. de Vaux, P. H. A. de Boer, H. Cazelles, E. Hammershaimb, M. Noth, J. Ph. Hyatt y R. P. Morris (= *A bibliography of Millar Burrows' works*).

El día 4 de septiembre, viernes, actuaron seis relatores. Por la mañana habló primero M. Noth, de Bonn (Alemania), acerca de la arqueología palestinense y de la historia de Israel *(Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels)*. Logró una hábil síntesis de los recientes hallazgos arqueológicos y bosquejó su interpretación. Aunque algunos monumentos estén geográficamente desplazados, no por esto suponen hechos fantásticos o arbitrarios.—En segundo lugar siguió F. M. Cross, de Massachusetts (U. S. A.), quien en un denso trabajo puso al día e interpretó los conocimientos que se tienen sobre el significado de los nombres de Dios en el Antiguo Testamento *(Yahweh and the God of the Fathers in the light of recent epigraphic Discoveries)*. Consideró principalmente los nombres de El, Elyon, Šaddai y Yahweh. La palabra «El» indica el dios supremo del panteón ugarítico. Yahweh supone una forma causativa, no una exclamación.—Por la tarde intervino primero S. Segert, de Praga (Checoeslovaquia), con un trabajo sobre la prosodia hebrea. A través del ugarítico, del acádico vocalizado y el etiópico, de un dialecto abisinio, del siríaco y del antiguo arameo se puede rastrear la prosodia de los fragmentos poéticos hebreos de la Biblia. En cuanto a la prosa, quedan todavía demasiados problemas por resolver para que se pueda afrontar con éxito su estudio y llegar a una solución. Halló ritmos anapésticos y yámbicos. Ante las interpelaciones de Albright, Schökel y Pérez Castro —quien hizo notar la diversidad prosódica y rítmica en la lectura de los samaritanos—, el disertante remitió a un artículo suyo que está a punto de aparecer.—Seguidamente H. Bardtke, de Leipzig (Alemania), que ha buscado trazas del contenido de los escritos de Qumrán en manuscritos hebreos y árabes más modernos [4], presentó un interesante paralelo que ha encontrado recientemente *(Eine der Kriegsrolle von Qumram [1Q M] verwandte Literaturgattung im Codex XXVIII. der Leipziger Sammlung)*. Este manuscrito describe una guerra santa del antiguo Judá, con lujo de pormenores sobre los soldados, armas y disposición del ejército que sugiere inmediatamente las pormenorizadas narraciones de la Míljama. Sin embargo, las discrepancias le acercan más a Macabeos y a Flavio Josefo. Queda abierto el problema de dependencia.—Habló después R. Meyer, de Jena (Alemania), que lleva entre manos una nueva edición de la gramática de Gesenius *(Das hebräische Verbalsystem im Lichte der gegenwärtigen Forschung)*. Se redujo a inquirir en los significados de los tiempos del verbo hebreo, siguiendo la pauta y terminología de su escuela. Admite dos modalidades en el imperfecto.—A continuación J. Strugnell, de New Barnet (Inglaterra), trató de la angelología de Qumrán *(Angelology of Qumran)*. Analizó varios textos y vino a concluir en una angelología dependiente, en parte, de la Biblia, con elementos midrásicos, pero separada de los encantamientos heterodoxos de Nippur. Estudió los nombres *('lym, rwhym, ml'kym, qdwšym,* etc.), los órdenes —análogos a los sacerdotales—, y el simbolismo del número siete.

El sábado, día 5 de septiembre, hubo, por la mañana, una comunicación, y seguidamente se tuvo la sesión de clausura del Congreso. L. Rost, de Erlangen (Alemania), habló del culto a Dios de los Patriarcas según aparece

---

[4] H. Bardtke, *Aufgaben der Qumrän-Forschung,* Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses, München (Wiesbaden 1959) 202.

por las fuentes del Pentateuco (*Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen*). Intentó conciliar las fuentes del Pentateuco (que admitía ser tres, de las cuales la principal, clave del problema, sería la elohísta) con las tradiciones y las narraciones del culto divino entre los patriarcas.

En la sesión de clausura hablaron los dos presidentes, W. F. Albright, el de la Organización hasta entonces, y G. R. Driver, el del Congreso. Ambos trataron de cuestiones de trámite. Se procedió a elegir nuevo presidente de la Organización para el próximo período que iba a empezar. Fue proclamado Martin Noth, de Bonn. Se dejó a su determinación el lugar y el tiempo de la futura reunión internacional de la Organización. Se prevé que será en Bonn u otra ciudad alemana dentro de unos tres años. Se comunicó el cese y admisión de nuevos miembros en la junta. Seguidamente P. A. H. de Boer dio cuenta de la marcha de la revista *Vetus Testamentum* y sus publicaciones anejas, y D. W. Thomas informó sobre la publicación de la Pešitto, que está en vías de realización.

El penúltimo día, miss E. A. Livingstone fue objeto de un homenaje por su eficiente trabajo en la organización del Congreso. Entre los actos culturales que se desarrollaron durante esas jornadas son dignas de mención la visita colectiva a la Biblioteca Bodleiana de Oxford y la de un grupo de congresistas a Clarendon Press.

Así fue el III Congreso de la Organización Internacional para el Estudio del Viejo Testamento.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

Oxford, septiembre de 1959.

CRONICA DE LA XX SEMANA BIBLICA ESPAÑOLA

(Madrid, 24-29 de septiembre 1959)

REDENCION Y SALVACION EN LA SAGRADA ESCRITURA

Desde el año 1940 se vienen sucediendo una tras otra las «Semanas Bíblicas» en España, gracias al celo del Excmo. Sr. Patriarca de Madrid-Alcalá, Dr. D. Leopoldo Eijo Garay, y al apoyo oficial que presta el Consejo Superior de Investigaciones Científicas por medio del Instituto Francisco Suárez. Los frutos son palpables, tanto por el ambiente que se ha creado a favor del estudio de la Sda. Escritura entre profesores y gran público, como, sobre

todo, por las publicaciones, que ya han aparecido e irán apareciendo en nuestra Patria. Ahí está la Revista de Estudios Bíblicos, Cultura Bíblica, y los varios tomos de las Semanas Bíblicas, amén de dos Enchirion Bíblicos, dos traducciones de la Biblia en la BAC, directas de los originales, y otras publicaciones de diversa índole bíblica, que han roto el silencio y quietud reinantes en los años anteriores al Movimiento.

Cada año surgen nuevas figuras en el campo bíblico, que se preparan generalmente en Roma o en la Escuela Bíblica de Jerusalén, y vienen a nuestros centros docentes y a estas Semanas Bíblicas con estímulo y afán de superación.

La afluencia de profesores este año nos ha parecido inferior a la de años anteriores, por lo que respecta a los nacionales. En cambio, han asistido algunos extranjeros y han tomado parte activa en las discusiones de la tarde. Porque, como en años anteriores, había dos sesiones: una por la mañana, pública, en el salón de Actos del Consejo Superior y otra reservada para profesores, en la Biblioteca del Instituto Francisco Suárez, por la tarde. En ésta se debatían familiarmente las ponencias leídas por la mañana. En torno al tema central sobre *la Redención y Salvación,* ha habido otros libres, de diverso carácter e interés.

I.—TEMAS LIBRES

Los temas libres presentados fueron los siguientes:

1) *Los Salmos imprecatorios. El problema del deseo del mal al enemigo en el A. T.* El R. P. Máximo Peinador, C. M. F., del Colegio Mayor de PP. Claretianos de Zafra, propuso una solución que, aunque bíblica, podía parecer demasiado moralista. Los autores sagrados del A. T. se hallaban en la imposibilidad moral de conocer la malicia intrínseca del odio a los enemigos de Dios y de Israel. Sus imprecaciones y deseos de castigo del enemigo entran en el caso que hoy llamamos «conciencia invenciblemente errónea», obrando según la cual se obra lícitamente. Esta fue la aportación del P. Peinador, que sólo presenta un aspecto de la solución integral, que es más compleja.

2) El mismo día 24 de setiembre leyó su ponencia libre el Dr. D. Angel González Núñez, Pbro., sobre las *Liturgias proféticas.* El título de esta comunicación evoca uno de los géneros literarios en que Hermann Gunkel catalogó los salmos bíblicos y al que pertenecen un grupo de salmos de carácter dialogal, que pudieran haber sido compuestos a la vista de una festividad litúrgica del Templo de Jerusalén. Una de las voces que entran en este diálogo es la voz de un profeta, por el que Yahvéh habla en primera persona. De aquí el nombre de «liturgias proféticas». Fue un trabajo erudito, positivo y bien elaborado.

3) El día 25 leyó su ponencia el R. P. Teófilo Antolín, O. F. M., del Pontificio Ateneo Antoniano de Roma, sobre *La doble paternidad de Abraham respecto de los judíos y de los étnico-cristianos en el N. T.* Es un tema muy desarrollado por S. Pablo, que considera al padre de los judíos como padre de todos los cristianos en el plano espiritual de la fe y salvación.

4) El mismo día expuso una comunicación, *Traducción de textos bibli-*

cos, el R. P. Luis Alonso Schökel, S. I., del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Estudió el tema en las diversas corrientes actuales de la valoración de las palabras, subrayando, tal vez demasiado, el aspecto literario y poético de la traducción con mengua de la fidelidad teológica, tan esencial en la tradición y formación escolástica.

5) El día 26 leyó una serena comunicación el R. P. José Alonso Díaz, S. I., de la Universidad Pontificia de Comillas, sobre *Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica, y posibles soluciones*. En la interpretación del libro de Jonás caben tres posiciones: (a), la de quien todo lo tiene por histórico; (b), la de quien parte lo mira como histórico y parte didáctico; (c), por fin, la de quien no retiene nada histórico y no encuentra más que una lección moral. En la lectura del tema se mantuvo el P. Alonso en un plano de serenidad y objetividad, sin pronunciarse claramente por la solución (c), que es la suya, como se vio en la discusión de la tarde, muy animada, por cierto. Allí se pudo ver que la solución (b), hoy por hoy, es más razonable. No está demostrado que en nombre de la ciencia haya que rechazar todo valor histórico al libro. Aun hoy existen autores muy serios conservadores. El *Catholic Commentary* y, a lo que parece, la *Echter Bibel* admiten la completa historicidad, dijo allí alguno. Otro también citó al eminente arqueólogo A. Parrot, que admite como histórico el perímetro de la ciudad de Nínive, que da el libro inspirado. Comparando la sentencia (a) con la (e) alguien dijo que no es más probable una que otra.

6) *La oración de los pobres de Yahvéh* fue la comunicación del R. P. Ricardo Rábanos, C. M., de los PP. Paules de Salamanca. En ella estudió primero «el vocabulario de la pobreza en los salmos» y luego «la teología de la pobreza».

7) El día 28 leyó su comunicación el R. P. Sebastián Bartina, S. I., de la Facultad teológica de S. Cugat del Vallés, que la asamblea siguió con un gran interés. *Jesús, el Cristo, ben David, ben Abraham* (Mt 1, 1). *Los apellidos de la Biblia y su traducción al castellano*. El elemento *ben* sirve para formar apellidos en la Biblia y pasa materialmente intacto al mundo rabínico, masorético, judíoespañol y hebreo moderno, y así se conserva también en el árabe y arameo. Siendo parte del apellido debe quedar intacto en las versiones bíblicas. La tesis general del P. Bartina fué universalmente aceptada. La dificultad que algunos encontraron es la de distinguir cuándo se trata de simple apellido o nota puramente individual, y cuándo *ben* tiene un valor genérico y expresa origen y descendencia. En este segundo caso la traducción debe reflejar esa intención del autor inspirado. Concretándose al elenco genealógico de Jesús en Mt-Lc no es tan claro que *ben* sea parte integrante del apellido. Más bien parece que expresa origen y descendencia. Así, no todos aceptaron que se deba decir de Jesús: ben Abraham, ben David, sino que se debe decir: hijo de Abraham, hijo de David, porque se trata de subrayar la descendencia según la carne en el Mesías.

8) El P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., presentó también una comunicación sobre el modo de trascribir el hebreo al español, trabajo paciente y erudito, que tiende a uniformar el sistema de transcripción y que copiamos, según su autor lo presentó en la Semana Bíblica, porque puede dar una idea de la utilidad que tienen estas reuniones anuales.

I. Sistema de transcripción

1. *Consonantes:* ʾ, b, g, d, h, v, z, ḥ, ṭ, y, k, l, m, n, s, ʿ, p/f, ṣ, q, r, ś, š, t.
2. *Vocales:* a, e, i, o, u (breves o intermedias).
   ā, ē, ī, ō, ū (largas).
3. *Shevás:* quiescentes = nada
   iniciales o móviles y compuestos = vocal volada.
4. *Daguésh:* reduplicativo = consonante correspondiente duplicada.
   en las *begadkefat* = nada.
5. *Observaciones:*
   1) Artículo: unido al nombre por un guión pequeño.
   2) No usar mayúsculas nunca.
   3) Ga, ge (no: gue), gi (no: gui), go, gu.
      Qa, qe (no: que), qi (no: qui), qo, qu.

II. Sistema de adaptación fonética

ALEF y AYIN = omitidas totalmente.

BET, DALET, HE, ZAIN, LAMED (sencilla), MEN, NUN, PE, RES, TAU se adaptarán siempre, sin atender a si las *begadkefat* llevan daguésh o no, por las correspondientes letras españolas: b, d, h, z, l, m, n, p/f, r, t.

GUIMEL = g. Ga, gue, gui, go, gu. En *gue, gui* la u es imprescindible para nuestra fonética. Aunque en el hebreo transcrito escribamos *gihon*, en la adaptación fonética debe ser *Guijón*, para que no se lea *Gijón* o *Gihón*.

VAU = v. No w, por no ser propiamente letra española.

HET = j. Aunque al transcribir hebreo con tipos latinos se ponga ga ḥ, según es costumbre casi universal, en la adaptación debe ponerse nuestra j. *Ajaz, Guijón, Ajyó...*

THET = t. Por no tener en castellano el sonido hebreo ṭ, puede usarse nuestra t.

YOD = y. Cuando no es consonante, nada.

KAF = k. Nunca c ni q. *Yoyakín* (Vg Jechonias).

LAMED = duplicada = *l·l*, como escriben los catalanes. *Adul·lam.*

QUOF = q. Nunca c ni k = Qa, que, qui, qo, qu. En *que, qui* la u es conveniente para nuestra fonética, aunque no lo sea en el hebreo transcrito. *Yoyaquim.*

Las silbantes SAMEK, SADE y SIN, dan en castellano, naturalmente, el sonido de nuestra s.

El sonido del š hebreo no estaría bien representado por nuestra *ch.* Adoptar la forma alemana *sch* paréceme un tanto complicado. Lo más fácil será adoptar la forma inglesa, *sh.* En nombres muy usuales, sobre todo si va duplicada, puede adoptarse nuestra simple s. *Assur.*

Las palabras terminadas en *sh* deberán acentuarse, porque terminan en silbante. *Midrásh.*
— Yahve, Yahwe, Yahué, Yahvé, *Yahvéh.*
Jahwe, Jahve, Jave, Jawe.
Iahwe.
— Citas bíblicas: siempre en castellano. Jn (no Ioh).
15,8.17 15:8,17 15.8,18 XV,8,17.

9) El R. P. Olegario García de la Fuente, O. S. A., profesor de Sagrada Escritura en el Real Monasterio de El Escorial, estudió *El concepto de retribución en el libro de Job y en los poemas babilónicos del «Justo paciente»,* haciendo resaltar los puntos comunes y sus diferencias entre la literatura bíblica y la babilónica.

10) El infatigable Dr. D. Teófilo Ayuso, tan especializado en la crítica textual y códices españoles, leyó una comunicación, que fue una nueva aportación a la existencia de la *Vetus Latina Hispana.*

11) El Dr. D. Alejandro Díez Macho, M. S. C., catedrático de Lengua hebrea en la Universidad de Barcelona, presentó un trabajo sobre *La importancia Bíblica del Targum Palestinense recientemente descubierto* por el autor. Hasta ahora sólo se conocían algunos fragmentos del Targum Palestinense, que refleja el arameo de Galilea en tiempo de Cristo. La publicación del mss. Vaticano por el Dr. Díez Macho revive la tesis de Dalman, sobre los dos arameos de Palestina, el del Norte y el del Sur. El Sr. Díez cree que este manuscrito ha influído en la exégesis de los autores del N. T. y que podrá aclarar muchas dudas. El Logos se encuentra más de 800 veces en él, lo que prueba que no es de origen helenista el Logos de Juan.

II.—REDENCION Y SALVACION

El tema central de la Semana versó este año sobre «Redención y Salvación en la Sagrada Escritura», desarrollado en cuatro ponencias, de contenido demasiado extenso para que se pudiera profundizar en cada una de ellas. Esta misma amplitud del tema, que se ha repetido en otros años, influyó también en el carácter algo improvisado que se advirtió en algunos casos y más en las discusiones de la tarde.

1) El día 24, bajo la presidencia del doctor Enciso Viana, acompañado por los miembros del Instituto Francisco Suárez, doctores Blázquez, Muñoz Iglesias y Esteban Romero, El R. P. Maximiliano García Cordero, O. P., de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, leyó su ponencia sobre *Contenido y ámbito de la Redención y salvación en el Antiguo Testamento.* La historia bíblica es fundamentalmente una historia de «salvación», en cuanto que es la historia de las relaciones oficiales de Dios con la humanidad en orden a su salvación. La «salvación» está en relación con las ideas de «expiación» y «redención»; así aparecen los sacrificios expiatorios, el valor redentivo de las oraciones del justo, y, por fin, los sufrimientos del «justo» como satisfacción vicaria por el pueblo elegido. El A. dividió la historia de Israel en dos períodos, que calificó de colectivista e individualista, en su punto de vista de la salvación bíblica. Hasta el destierro los autores sagrados no se preocupan de la salvación individual. Después del destierro el sabio se

preocupa más del individuo. La salvación como vida con Dios y en Dios es clara en el libro de la Sabiduría, que supone un progreso notable en este sentido con respecto a los libros anteriores. En el intercambio de la tarde muchos semanistas dieron su parecer y fueron profundizando más en el contenido soteriológico de todo el A. T., que tiene más de lo que en un primer examen puede parecer. En el A. T. Dios hace sentir al hombre la necesidad que tiene del Mesías liberador y así se prepara la fe y la esperanza en el futuro Redentor.

2) El día 25 la ponencia fué: *Eficacia soteriológica de la resurrección de Cristo en el N. T.* Fue ponente el M. I. Sr. Dr. D. José María González Ruiz, Canónigo Lectoral de Málaga. Que la resurrección de Cristo tenga una directa y decisiva eficacia en el proceso de la salvación humana no lo ha puesto en duda ningún teólogo ni comentarista del N. T. Pero el texto de San Pablo (Rom 4, 25), en el que a primera vista se atribuye a la muerte de Cristo la remisión de los pecados y a la resurrección, la justificación, ha desconcertado a muchos y fue objeto de larga discusión. El Sr. González Ruiz mantuvo que en el N. T. la muerte de Cristo es considerada redentora y salvadora, precisamente por su relación visceral con la resurrección, y que el mismo sacrificio de Cristo, con todos sus elementos clásicos de efusión de sangre y de oblación, es presentado decididamente en el marco de una liturgia celestial, oficiada por Cristo Resucitado.

«En el sacrificio la muerte de Cristo no es, considerada como elemento del sacrificio por lo que tiene de occisión victimal y consiguiente sustitución penal vicaria, sino por lo que tiene de purificación y, consiguientemente, de paso definitivo a la Resurrección y a la vida.» En orden a esta idea estudió el Ponente Jn 6, 63, donde el «espíritu» es la humanidad pneumática. La traducción siríaca traduce: el espíritu salvador (= vivificante). En la discusión de la tarde se precisaron algunos conceptos y expresiones, como la idea de que la sangre representa siempre el carácter victimal y humillante del Redentor y se une a la cruz más que a la resurrección. El sacrificio victimal se dio una vez para siempre. No parece propio hablar de la sangre gloriosa que redime. La sangre que redime y salva es la de la cruz.

3) El día 26 la ponencia principal estuvo a cargo del R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap., del Colegio Teológico de los PP. Capuchinos de Sevilla, sobre el *Ambito del influjo soteriológico de Cristo y de la Iglesia.* En la filosofía estoica vulgarizada se hablaba de «elementos del mundo», como de seres supraterrenos que regían el kosmos. El judaísmo helenista identificaba estos seres con los ángeles. Algunos cristianos de Asia Menor llegaron a pensar que estos ángeles «regidores del mundo» eran superiores a Cristo, de forma que el cristianismo debía considerarse sólo como una etapa inicial, que había de ser completada por la superior «sabiduría» y «salvación» suministrada por dichos ángeles.

S. Pablo, principalmente en su carta a los Colosenses, rechaza toda intervención angélica o demoníaca no sometida al imperio de Cristo. Con este motivo revela el plan grandioso de Dios, según el cual, ángeles, hombres y aun el kosmos entero, se encuadran en Cristo, de tal suerte que nada existe sino por él ni ejerce virtud alguna salvífica fuera de él o que no venga de él. Porque Cristo es la razón de ser de todos los seres creados incluídos en él, por él y con miras a él, en la atmósfera de lo divino. Cristo influye así en todo el ámbito del kosmos. La Iglesia, a su vez, es el instrumento universal

de Cristo para la sotería. En las discusiones de la tarde los Semanistas examinaron principalmente el concepto de sotería y los fundamentos bíblicos de la existencia de los ángeles. Todos convinieron en que nunca ha habido un judío que negara la existencia real de los ángeles. S. Pablo depende de la teología judía y no se cumpliría con la letra de sus cartas, si se negara la existencia de los ángeles.

4) El día 28 oímos la ponencia del Sr. D. José María Casciaro, Pbro., del Opus Dei, sobre *Las etapas de la obra salvadora en la teología paulina*, tema amplísimo, que supone un conocimiento pleno del pensamiento del Apóstol en todos sus pasos de evolución. El Sr. Casciaro examinó primero el concepto paulino de *Misterio* y su revelación. Se trata del plan divino de salvación universal en Cristo y por Cristo, que se ha ido revelando gradualmente hasta alcanzar su plenitud de luz, aun para los mismos ángeles, con el hecho mismo y la vida de la Iglesia, encarnación tangible y perdurable del misterio de la salvación a través de todas las edades. Las etapas de la salvación se pueden designar con el nombre de Kairós, tiempo oportuno de salvación, dentro del tiempo general señalado por Dios para aprovecharse y realizar cada uno y cada pueblo la salvación mesiánica. La visión divina de la historia es esencialmente soteriológica.

Concretando nuestro juicio al tema central, debemos repetir como conclusión que fue un tema vastísimo, cuyos resultados concretos son poco tangibles. El empeño que la Mesa del Instituto Francisco Suárez pone por el esplendor y resultados prácticos y científicos de estas Semanas son ciertamente muy laudables y todos lo estimamos y agradecemos; pero, creo que interpreto el sentir de muchos Semanistas, si digo que los temas centrales debieran ser mucho más restringidos de lo que vienen siendo en los últimos años. En lugar de que el ponente tuviera que hacer un viaje por toda la Sda. Escritura, por todo el A. T., por todo el N. T. o por todo S. Pablo, se podría circunscribir a un libro particular, a un evangelio, a una carta, a una perícopa y hasta un texto determinado, según la materia y la valoración del pasaje bíblico. Leyendo recientemente la crónica del 16 Congreso Bíblico Canadiense (19-21 mayo 1959. Cf. *Scienc. Ecclés.* 11 (1959) 430-32), dedicado todo él al sacerdocio en la Sda. Escritura, he podido ver confirmado este parecer. Una de las ponencias se concretó al estudio del versículo 4 del salmo 110: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech.* Esta restricción del tema favorece la profundidad del estudio bajo todos sus aspectos: crítico, literario, histórico, filológico, exegético, teológico y bibliográfico. En un marco de proporciones reducidas los resultados y conclusiones científicas son más concretas, más tangibles. Lo que se acorta en la horizontalidad se gana en verticalidad. Creo que la Mesa del Instituto Francisco Suárez está de acuerdo con esta opinión, como ella misma lo ha manifestado en varias ocasiones. Si los temas que ella señala son vastos no es para que se desarrollen en toda su horizontalidad, sino para dejar campo libre a la investigación de cada ponente, quien, según su preparación, medios y gustos, debe ceñirse a un aspecto particular y bien concreto del tema general, a fin de que haya en cada caso una verdadera aportación personal y científica. Cuando un profesor se especializa en un punto determinado, todos los demás le oyen con interés y todos pueden aprender.

Juan Leal, S. I.

XIX SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA
(18-23 septiembre 1959)

El 18 del pasado mes de septiembre, en la sede del Instituto «Francisco Suárez», inauguraba el Excmo. Sr. Patriarca de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid-Alcalá, con unas palabras de salutación a los semanistas, los trabajos de la XIX Semana Española de Teología. El tema central señalado para este año, del que se ocuparon las ponencias principales, era *Problemas en torno a la fe.* Junto a estas ponencias, hubo también una serie de comunicaciones de tema libre. Como en años anteriores, las sesiones de la mañana estuvieron dedicadas a la lectura de ponencias y comunicaciones, mientras que las de la tarde se reservaron a la discusión de los trabajos de la mañana.

A. PONENCIAS SOBRE EL TEMA CENTRAL

El P. Domiciano Fernández, C. M. F., Profesor en el Colegio Mayor de su Congregación en Zafra, disertó sobre la *Necesidad de la fe para la justificación según los Concilios Tridentino y Vaticano.* Dos son los pasajes en que Trento habló de la necesidad de la fe para la justificación: cc. 7 y 8 de la sesión 6.ª (D. 799 y 801); también el Concilio Vaticano en dos ocasiones afirma esta necesidad (D. 1789 y 1793), usando en ambas (con respecto a D. 1793, lo hizo notar expresamente el Relator Martín CL. 7, 178) las mismas palabras de Trento. Esto plantea, sin embargo, según el P. Fernández, un arduo problema de interpretación. Para él, es claro que cuando el Vaticano afirma la necesidad de la fe para la justificación se refiere a la virtud de la fe y no al acto de fe. De la virtud y no del acto se trata ciertamente en D. 1789, según la declaración del Relator Martin (CL. 7, 170) al rechazar la enmienda propuesta por el Obispo de Urgel («loco: virtutem, dicatur: assensum», *Emendatio 17,* CL. 157). Tampoco en D. 1793 se intentó definir la necesidad del acto de fe para la justificación. El Relator afirmó que es falso que sea para todos necesario un acto de fe católica para justificarse (CL. 7, 178; cf. también col. 177). Supuesta esta interpretación del Vaticano, ¿cómo deberán conciliarse sus afirmaciones con las de Trento? Generalmente se cree que los pasajes tridentinos sobre la materia deben entenderse del acto de fe; puede verse, p. e., la explicación que hace S. Harent y los motivos en que la apoya (*Infidèles:* DTC. 7, 1772-1779). Sin embargo, el P. Fernández cree que tal interpretación no puede probarse. Según él, el c. 7 de la sesión 6.ª de Trento trataría de la virtud, no del acto: la frase es universal («sine qua nulli unquam contigit iustificatio» D. 799); pero es claro que los niños se justifican sin acto de fe; luego no puede tratarse del acto, sino de la virtud, sin la cual es verdad que ni los niños se justifican; ni se diga que este capítulo se refiere a solos los adultos, pues las causas de la justificación de que se habla en el contexto (final y formal) son causas con respecto a toda

justificación tanto de adultos como de niños; por otra parte, el Vaticano cita a Trento hablando de la virtud, no del acto. En cuanto al cap. 8, cree el P. Fernández que también en él se habla del hábito y no del acto: la universalidad de las expresiones es tal que —como ya antes en el cap. 7— no parece puedan aplicarse al acto; tanto más que habría que explicar el cap. 8 en el mismo sentido del 7. La ponencia fué conducida con una innegable fuerza dialéctica. En ella demostró el P. Fernández un notable conocimiento de los Concilios Tridentino y Vaticano. Se comprende también fácilmente la transcendencia de su posición: supuesta esta interpretación, la tesis de la necesidad de medio del acto de fe para la justificación de los adultos carecería de su más sólida base de magisterio eclesiástico; con ello podría tal vez plantearse con menos gravedad el problema angustioso de la salvación de los infieles. Sin embargo, las conclusiones del P. Fernández suscitaron entre los semanistas no pocas reservas. En cuanto a Trento, todo el problema se centra en la interpretación del cap. 7 y en él a si se está hablando de solos los adultos o también de los niños. Y en este punto la respuesta tiene que ser desfavorable a la interpretación del P. Fernández: ya el 30 de junio de 1546 los legados proponen la materia de la justificación como «De iustificatione adultorum» (CTr. 5, 281), sin que esta perspectiva haya sido abandonada nunca en la preparación del Decreto definitivo. El mismo texto del cap. 7 demuestra la permanencia de esta perspectiva de justificación de adultos: «Hanc dispositionem seu praeparationem [de la que ha hablado el cap. 6 D. 798] iustificatio ipsa consequitur... [...] Huius iustificationis causae sunt...» (D. 799). Se trata, por tanto, de aquella justificación a la que precede la preparación descrita en el cap. 6, lo cual evidentemente no impide que las causas o algunas causas de esa justificación lo sean también de toda justificación. Más aún, la frase «sine qua nulli unquam contigit iustificatio» se enlaza con la expresión «sacramentum fidei», de la que Cervini explicó: «quia in aliis sacramentis non fit professio fidei, sed fides praesupponitur» (CTr. 5, 742); se está suponiendo el caso de un adulto que profesa su fe en el bautismo. Por último, si Trento hubiese hablado del hábito y no del acto e incluído en este capítulo a los niños, como interpreta el P. Fernández, habría resuelto infaliblemente la cuestión, dejada abierta por el Concilio Vienense (D. 483), de la infusión de los hábitos de las virtudes a los niños, lo que no puede suponerse fácilmente. Lo mismo debe decirse del cap. 8. La expresión «omnis iustificationis» (D 801), a la que el P. Fernández atribuía mucha importancia, se entendía en el Concilio restringida a toda justificación de adultos, como consta no sólo de que ésta es la perspectiva de toda la sesión, sino de las palabras con que Cervini la explica: «Ideo proposita verba videntur secundum consensum Ecclesiae, quia tam in dispositione, quam in instanti iustificationis, quam etiam in exercitatione et augmento semper fides est fundamentum et radix iustificationis; ideo dicitur *omnis*» (CTr. 5, 734). Personalmente tenemos también que hacer algunas reservas a la interpretación del Vaticano propuesta por el P. Fernández. Es verdad que a propósito del pasaje contenido en D. 1793 el Relator afirmó que sería falso afirmar «omnibus ad salutem necessarium esse actum fidei catholicae» (CL. 7, 178), pero la expresión «fe católica» en el Vaticano no es sinónima de fe divina sobrenatural. Precisamente la enmienda 54, a la que el Relator alude, da muy claramente el estado de la cuestión y explica el sentido de la corrección, que fué aceptada: «hac autem doctrina omnino tolleretur distinctio veritatum *necessitate medii* credendarum, et earum, quae credendae tantum sunt *neces-*

sitate praecepti. [...] Et ne confundatur *officium amplectendi fidem christianam,* quando nosci potest, cum fide necessaria necessitate medii» (CL. 7, 160); en otras palabras, se trataba de salvaguardar la posibilidad de salvarse fuera de la pertenencia *re* a la Iglesia por un acto de fe estricta (pero que no sería fe católica) en aquellas verdades (Dios existe y es remunerador), que son necesarias con necesidad de medio. En cuanto a D. 1789 no puede negarse que allí se habla de la virtud; pero dudaríamos mucho de que el mero inciso «quae humanae salutis initium est» sea allí algo más que una manera de decir «fe saludable». La intención del Concilio era tratar de la necesidad de la fe no en este párrafo primero, sino en el quinto (cf. CL. 7, 167); por ello creemos que es al párrafo quinto (D. 1793) y no al primero (D. 1789) a donde hay que acudir para descubrir su mente en esta materia.

El P. Miguel Nicolau, S. I., Profesor de la Facultad Teológica de Granada, tuvo una interesante ponencia, cuyo título era: *Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana.* Su idea fundamental era: la voluntad no sólo tiene influjo en la existencia del acto de fe, sino también en su certeza; como en todos los demás casos de certeza libre, la voluntad no sólo saca al entendimiento de su indiferencia, sino que, apoyándose en la bondad y valores del motivo, puede imperar un grado superior de certeza. En el caso del motivo del acto de fe son muchos los valores que le acompañan (obsequio a Dios, necesidad para la salvación y para la santidad, etc.). Tras aludir al problema que esta doctrina suscita en las diversas teorías sobre el *analysis fidei,* pasó el P. Nicolau a estudiar el sentido de la proposición 19 de las condenadas por Inocencio XI el 4 de marzo de 1679 (D. 1169). Para su estudio recurrió, como era necesario, a la doctrina de Gil Estrix en su *Diatriba theologica,* de la que en último término está tomada la proposición. El P. Nicolau concluía que el influjo de la voluntad en la certeza del acto de fe es no sólo negativo, sino positivo, no sólo indirecto, sino directo, y eficiente de una certeza superior, interna al acto de fe (no extraña, como decía Estrix), aunque la voluntad realice ese influjo por razones de bondad, supuesta la certeza suficiente de los motivos intelectuales. En la sesión de la tarde se hizo notar que convendría haber examinado también si todo lo que el Ponente atribuía a un mero imperio de la voluntad no sería más bien un efecto de la gracia, que haría que el acto de fe tenga una certeza nueva, superior a toda certeza humana. El P. Nicolau respondió no haber querido tratar en su ponencia de elementos supraracionales y sobrenaturales. Sin embargo, tal vez hubiera sido necesario, pues de que se deba o no a la gracia, depende que se pueda o no atribuir la nueva y superior certeza al mero imperio de la voluntad, y por ello de este punto depende la validez de la conclusión del P. Nicolau. Es notable también que la doctrina que oponen a Estrix sus contemporáneos, y entre ellos los primeros comentaristas de las proposiciones condenadas, insiste en no haber aquél reconocido el papel de la gracia en este punto (cf. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi,* 2 edit., Louvain 1950, p. 97s). Mirada en su contexto histórico la condenación de la proposición 19, aunque en ella se hable sólo de la voluntad, debería tal vez ser entendida como mera condenación de que la certeza del acto de fe se conmensure a la certeza de los motivos de credibilidad y no pueda ser superior a ella, pero no como positiva determinación de si esa certeza superior se debe a la voluntad sola o más bien a la gracia.

Con el título *Fundamento y alcance de la sobrenaturalidad del acto de fe saludable,* D. Ramiro López Gallego, Canónigo de Madrid y Jefe de la

Sección de Teología Dogmática del Instituto «Francisco Suárez», se ocupó de la sobrenaturalidad propia del acto de fe, poniendo en duda y negando que actos naturales y sobrenaturales difieran específicamente. Tal posición fué defendida por muchos teólogos anteriores a Trento. Se equivocaban, sin duda, al negar que la sobrenaturalidad de los actos saludables sea absoluta e intrínseca, pero no en afirmar que sea sólo un modo del acto. El Ponente insiste en que los adversarios de la teoría no prueban que la sobrenaturalidad de los actos no sea un modo, sino la esencia misma del acto sobrenatural. Su modo de argüir prácticamente procede o partiendo de que según las fuentes el acto sobrenatural no lo es sólo intrínseca y denominativamente, para concluir que lo es esencialmente y *quoad substantiam*, o de que la gracia santificante y las virtudes (las causas del acto) son sobrenaturales por su propia esencia, para concluir que también el acto sobrenatural (su efecto) debe serlo así. El primer modo de argumentar no advierte la posibilidad de una tercera posición intermedia. Y en cuanto al segundo modo, el Ponente insistía en que la causa del acto no es sólo la gracia o la virtud infusa, sino también la potencia natural; ésta sería causa eficiente activa del acto psicológico y la gracia del modo de sobrenaturalidad. Esta solución deberán admitirla los tomistas, si no quieren quitar toda actividad de la potencia en el acto sobrenatural o caer en la potencia obediencial activa. Con respecto a los molinistas, el Ponente atacó la idea de potencia obediencial activa: a dos causas, ¿no deberán corresponder dos efectos? Tanto más que no se ve con claridad que la potencia pueda concebirse como causa instrumental y subordinada al hábito sobrenatural. Como argumento positivo, el Ponente subrayaba el hecho de que la elevación del alma y la elevación de las potencias se hace por accidentes; ¿no debería decirse por analogía lo mismo de la elevación de los actos? ¿No sería, de lo contrario, la sobrenaturalidad del efecto superior a la sobrenaturalidad de la causa? En la discusión de la tarde se tuvo el buen sentido de no comenzar por el problema filosófico de la potencia obediencial activa. Es ésta una noción filosófica difícil, a la que habrá que recurrir más bien si los datos positivos la exigen como explicación especulativa. Puesto así el problema, se insistió en si tal vez lo que las fuentes enseñan del acto de fe como conocimiento nuevo no implicará más bien un acto totalmente nuevo. Se insistió también en la dificultad de concebir accidentes realmente distintos de un acto de conocer: esta superposición de accidentes en el caso de actos psicológicos no es fácilmente concebible.

El P. Alvaro Huerga, O. P., Profesor en el Teologado de Santa Cruz la Real de Granada, trató sobre la *Función específica que desempeñan la virtud sobrenatural de la fe y los dones infusos de entendimiento y ciencia con respecto al acto de fe.* Desarrollando la teología tomista de los dones, el P. Huerga explicó cómo los dones nos disponen a alcanzar nuestro fin sobrenatural, pero no bajo la dirección de la razón, sino regulados por una razón superior, la regla divina que los rige y guía. Los dones especulativos son entendimiento, sabiduría, ciencia y consejo. Al primero se debe la penetración de las verdades divinas; el juicio corresponde al don de sabiduría si se trata de cosas divinas y al de ciencia si de creadas; el de consejo trata más bien de cosas agibles. La correspondencia de los dones a las virtudes es relativa, pudiendo corresponder un don a varias virtudes. Así el de sabiduría corresponde a la caridad y, sin embargo, por su carácter intelectual influye mucho en la fe. Los cuatro dones intelectuales se dirigen al conocimiento sobrenatural; dan un conocimiento afectivo, experimental, *ex instinctu*, muy

superior al mero conocimiento racional. Por esta superioridad debe decirse que en el *homo viator* están en estado innatural. En la sesión de la tarde se expresó el deseo de una mayor fundamentación positiva, bíblica en concreto, de toda esta doctrina. El P. Huerga, como teólogo y no exegeta, se sintió desobligado de hacerla; bastaría, dijo, acudir a los escrituristas: ver, p. e., los textos que cita Juan de Santo Tomás. Desde luego, no a todos parecerá lógico acudir hoy precisamente a Juan de Santo Tomás en busca de información escriturística. Como tampoco agradará a todos el tipo de Teología (que quiere ser puramente especulativa y de ninguna manera positiva) de la que el P. Huerga se hizo representante. La noción de Santo Tomás de Teología como ciencia (en sentido aristotélico) de la fe representó un riesgo que no siempre se ha sabido superar. Una concepción de la Teología como pura metafísica del dato revelado tiene el peligro de ser metafísica, pero no del dato revelado [1]. Sin duda, esta rígida concepción de la Teología no corresponde a la mejor tradición de la escuela dominicana de Salamanca [2].

Función específica que en orden al acto de fe cristiana corresponde a la gracia actual: a) en los justos; b) en quienes se preparan para la primera justificación fué el tema desarrollado por el P. Bartolomé M.ª Xiberta, O. C., Profesor en el Colegio Internacional de San Alberto en Roma. Ante todo, planteó la cuestión de si el influjo de la gracia actual es diverso o igual en el acto de fe y en los demás actos sobrenaturales. La razón de dudar sería una posible mayor facilidad del acto de fe, como la afirmaron los semipelagianos (al menos para el acto de fe incluído en el movimiento con que el hombre se convierte a Dios); también la escuela sorbónico-alfonsiana cultivó la distinción entre actos más fáciles y más difíciles. Pero debe afirmarse que el influjo es igual para todo acto saludable. Para el P. Xiberta la gracia habitual no sólo transforma, sino que también auxilia; por su parte, la gracia actual no sólo auxilia, sino que también transforma. Tres han sido las maneras históricas de concebir el acto saludable: 1) Todos los actos son entitativamente naturales, pero Dios acepta los hechos con gracia (en esta tendencia hay que colocar la concepción extrema de Gregorio de Rímini: todos los actos son malos, pero Dios acepta los hechos con gracia); 2) el acto saludable es sobrenatural sólo entitativamente; 3) el acto saludable es también sobrenatural por razón de su objeto, es decir, en su aspecto intencional. Durante la Edad Media se discutía entre la 1.ª y 3.ª manera de concebir; la 2.ª es, según el P. Xiberta, un arreglo de la 1.ª, elaborado cuando la herejía luterana —continuación de la posición de Gregorio de Rímini— la desprestigió; por ello, creía el P. Xiberta deber lamentar que aún hoy se

---

[1] Véase lo que escribe M. J. Congar, O. P., valorando el período escolástico en *Théologie:* DTC. 15, 407 ss. Véase también lo que dice precisamente a propósito de Juan de Santo Tomás en col. 421.

[2] Sobre la manera de concebir la Teología Vitoria, cf. C. Pozo, S. I., *De sacra doctrina, in 1 p., q. 1, de Francisco de Vitoria:* ATG 20 (1957) 307-426; sobre todo en pp. 313-318. Parece superfluo insistir en el carácter tan marcadamente positivo de la obra *De locis,* de Melchor Cano; baste remitir a J. Beumer, S. I., *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano:* Schol. 29 (1954) 53-72 o a la obra fundamental de A. Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises,* München 1925.

siga defendiendo. Viniendo ya al acto de fe, los preámbulos son conocibles por solas las fuerzas de la razón, pero cuando se aceptan en orden a la fe se realiza su aceptación con colaboración de gracia elevante; el P. Xiberta cree que esto lo postula el magisterio contra los semipelagianos. En el justificado juzga necesaria una gracia actual para todo acto de fe, porque la vida sobrenatural debe ser una continua dependencia; por otra parte, la debilidad, aun del justo, está muy fuertemente afirmada por el magisterio contra los semipelagianos. La ponencia del P. Xiberta fué bien trabada y densa. Personalmente juzgaríamos excesivo afirmar que el magisterio exige contra los semipelagianos defender que los preámbulos se aceptan en orden a la fe con gracia elevante; tal vez bastaría que fuese sobrenatural el juicio último de credentidad. También creemos que debe ser tratada con menos dureza la teoría de la sobrenaturalidad meramente entitativa del acto saludable; personalmente no defendemos tal teoría, pero la miramos con el respeto que merecen los teólogos —muchos de ellos de gran nombre— que la defienden.

Reseñamos aquí también, aunque no fueron ponencias, dos comunicaciones de tema libre que se ocuparon de algunos aspectos del tema central.

El P. Basilio de San Pablo, C. P., Secretario de la Sociedad Mariológica Española, trató de la *Función del sentimiento en relación con el acto de fe.* Su idea central era: no se debe ceder al anti-intelectualismo de la filosofía moderna (el acto de fe es formalmente un acto de entendimiento), pero hay que dar en el acto de fe al sentimiento su debida importancia, según la filosofía de Santo Tomás en torno al conocimiento por connaturalidad.

Por su parte, el P. Bernardo G. Monsegú, C. P., de los PP. Pasionistas de Santander, en su comunicación *Ambientación de la moderna teología de la fe,* puso de relieve que los modernos son menos intelectualistas, prestan más atención a la realidad compleja del acto de fe y atribuyen más importancia a la voluntad y a la gracia.

B. COMUNICACIONES DE TEMA LIBRE

El P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap., del Convento de San Sebastián, disertó sobre *La permisión del mal moral.* El mal físico es querido por Dios no *per se,* sino *per accidens,* por su conexión con un bien mayor. El mal moral no es querido ni *per se* ni *per accidens,* sino meramente permitido. Después de propuestas estas nociones, el P. Crisóstomo plantea el problema: ¿Por qué eligió Dios este orden? No le agrada la respuesta: porque quiso; pues sugiere arbitrariedad y capricho en Dios. Se debe buscar una razón por parte del objeto, la cual será los grandes bienes que se siguen de la permisión: la manifestación de la justicia punitiva de Dios, la paciencia de los mártires y, sobre todo, la hostia infinita e inmaculada que es Cristo sobrepujan con mucho aquellos males; además, la no permisión del pecado no se puede hacer con suavidad. Por tanto, la permisión del pecado es medio para conseguir aquellos bienes, lo cual no es pretender el mal para conseguir el bien; se trata siempre de un mero permitir, lo que, supuesta la razón suficiente, es bueno.

En su interesante comunicación *Dos congresos en torno a la penitencia,* el P. Ricardo Franco, S. I., Profesor en la Facultad Teológica de Granada, comentaba las tendencias manifestadas en el congreso de Vanves-Versalles (1958; católico) y en el coloquio interconfesional de Hohenheim (1957) so-

bre la penitencia. Como es obvio, se fijaba sobre todo en la parte dogmática más que en la litúrgica o la pastoral. En la teología del pecado los protestantes siguen insistiendo en el aspecto de totalidad del pecado, pero, aunque no unánimemente, hacen notar el aspecto eclesial de éste. Este aspecto es uno de los que más resaltan en el congreso de Versalles. Junto a éste, la consideración del pecado, más que como acto, como actitud de la que los actos aislados son sólo síntomas. Sin embargo, en la literatura actual con frecuencia pierde el pecado como acto aun este carácter de síntoma y se insiste sólo en la oscura corriente vital interior. Del aspecto eclesial del pecado deriva espontáneamente el aspecto eclesial de la penitencia misma, aunque no hay acuerdo en la explicación última de este aspecto eclesial que para unos implica la potestad bifaria en sentido estricto y para otros no. Con relación a la atrición se dijeron cosas inexactas en el congreso de Versalles y la conclusión de este congreso: «la satisfacción no es un castigo», difícilmente se puede coordinar con la doctrina del Tridentino. La conclusión más positiva de ambos congresos es la orientación eclesial, tanto del pecado como del sacramento de la penitencia y la preocupación por encontrar una fundamentación teológica a esa orientación.

También sobre el sacramento de la penitencia versaba la excelente comunicación de D. Feliciano Gil, Pbro.: *¿Es la absolución sacramental un acto judicial?* Parecería, a primera vista, que la cuestión no puede siquiera proponerse, después de la definición de Trento (D. 919). Sin embargo, la cuestión tiene sentido: ¿qué entendía Trento al utilizar esas palabras? El juez tenía entonces muchas atribuciones que no tiene hoy y que en lenguaje actual son administrativas, pero no judiciales. Los teólogos de aquella época, al afirmar el carácter judicial de la absolución, se fijan más en lo externo (quo modo agat?) que en lo interno (quid agat?). Así Salmerón afirma que la absolución es concesión de beneficio, pero es juicio por el modo como se realiza: después de investigar si el penitente es digno. Hay dos clases de juicio, decía Ledesma, uno condenatorio y otro absolutorio. Hoy, sin embargo, no se concibe un juicio hecho para absolver a un reo confeso de su delito; tal acto sería un indulto, pero no un juicio; sería un acto administrativo, pero no judicial. La concesión de beneficio era entonces considerada como acto judicial; hoy como administrativo. En el fondo, en Trento lo que se quería definir contra los protestantes era la existencia de una auténtica potestad de perdonar los pecados, concepto que se contraponía al mero ministerio de declarar que los pecados habían sido condonados (véase que éstos son los términos que se oponen en D. 919). Dado el modo de concebir entonces lo jurídico, se llamó a la absolución acto judicial, denominación que no le cuadraría en la terminología jurídica actual. Al hacerse la división de potestades en tiempo de la Revolución francesa, se mantuvo en teología la terminología tridentina, pero se buscó una fundamentación distinta (la existencia de una potestad bifaria); tal vez, añadía el Dr. Gil, hubiera sido preferible buscar otro camino. En cuanto a la satisfacción sacramental nótese que más que imposición de pena es conmutación, y, por cierto, sobre la pena temporal. La absolución de censuras es muy semejante, como instituto jurídico, a la absolución secramental. En el Código actual se la considera como acto extra-judicial, como acto de jurisdicción voluntaria (concesión de un beneficio); también ella, sin embargo, era considerada en tiempo de Trento acto judicial. En cuanto a la disciplina penitencial de los primeros siglos, téngase en cuenta que en la penitencia pública podrá o no ser concebida

como judicial la expulsión de la comunidad, pero ciertamente no la admisión en ella.

El P. Eloy Domínguez O. S. A., Profesor del Estudio Provincial del Real Monasterio del Escorial, disertó sobre *La Escuela Teológica Agustiniano-Salmantina de 1560 a 1630 y el origen de la teoría de la delectación 'victrix'*. Suele atribuirse la paternidad de esta teoría a Noris, Bellelli y Berti, quienes habrían elaborado el sistema bajo influjo jansenista. El P. Domínguez cree poder probar la inexactitud de estas afirmaciones, mostrando los orígenes de la teoría, muy anteriores a la controversia jansenista, en la escuela agustiniano-salmantina. Con este nombre suele entenderse a los teólogos agustinos, maestros o discípulos en la Universidad de Salamanca desde la segunda mitad del siglo XV: en esta comunicación el nombre se restringe a los agustinos catedráticos en Salamanca desde 1560 a 1630. Entre ellos se dan, según el P. Domínguez, dos corrientes: una más tomista, representada por Guevara (quien se habría adelantado a Báñez en la teoría de la premoción física); y otra más agustiniana, más cercana a Gil de Roma y Gregorio de Rímini, muy positiva e independiente, aunque con predilección por las doctrinas de San Agustín, representada por Fray Luis y su grupo; el más agustiniano del grupo sería Ponce de León. Este grupo habría desarrollado una característica concepción de la gracia. Fray Luis sería el menos claro, aunque ya ve en él Ponce de León una confirmación de su doctrina. Pedro de Aragón repite sus fórmulas. Antolínez identifica la gracia excitante con los actos indeliberados. Lo mismo Cornejo. Ponce de León es quien tiene la teoría más desarrollada: la gracia excitante se identifica con los actos indeliberados; es una ilustración y delectación (amor o deseo); de estos dos elementos el segundo es mucho más importante que los pensamientos santos. Esta concepción influyó en Noris que colma a Ponce de León de elogios; Bellelli se lamenta de no haber tenido sus obras (lo conoce a través de Noris); Berti lo conoce bien. A nuestro juicio, en esta comunicación no se expuso el punto esencial de la teoría: cómo se explica la eficacia de la gracia y su conexión (in actu primo) con el acto saludable. Frente a este punto, que a la gracia excitante se la llame delectación es bastante accidental y, mientras no se llegue a la explicación de la eficacia *in actu primo*, se está en un campo de fórmulas comunes fácilmente admisibles en todas las escuelas católicas. La omisión de este punto en la comunicación hace imposible juzgar si se ha de atribuir o no a los teólogos agustinos de Salamanca la paternidad de la teoría.

Resulta difícil sintetizar la riqueza de datos y sugerencias de la magnífica comunicación de D. Melquiades Andrés, Rector del Seminario Hispano-Americano de Madrid sobre *La generación teológica humanista española (1500-1530)*. En ella el hecho más saliente es Alcalá. Nos encontramos ante un fenómeno de maravillosa eclosión cultural. Entra en escena una generación optimista, en la que nadie se inclina ante las autoridades; si el hombre es capaz de descubrir nuevos mundos, es también capaz de criticar y de encontrar nuevas ideas; se busca la verdad dondequiera se encuentre. Se supera así el espíritu de Escuela. Es también característica la colaboración de humanistas y teólogos en la Políglota; de lo más genial de la obra de Cisneros sería esta incorporación a la teología de humanistas y conversos (hebraístas). Importante es también para la comprensión del espíritu de esta generación el método de enseñanza de las tres vías, a la manera

como se practicaba en Alcalá [3]. En otro orden de cosas, el momento se caracteriza por una extensión de la oración metódica. Se da también entonces un descenso de la publicación de sentenciarios y aparecen los primeros comentarios a la Suma. Surgen las primeras escaramuzas antiprotestantes. España rompe su aislamiento secular. Con la expulsión de judíos y moriscos desaparece la literatura apologética antijudía y antiislámica; la sustituye, al final del período, la apologética antiprotestante. Los hechos, con que la generación se enfrenta, plantean a los moralistas una problemática nueva, que se estudia y resuelve con celo ardiente: los descubrimientos llevan a estudiar los derechos del indio, como hombre, y, con ello, los derechos del hombre; las frecuentes guerras hacen desarrollarse el estudio del derecho de guerra. En resumen, lo más característico de la generación sería: en teología dogmática la enseñanza de las tres vías; en lo ascético la oración metódica; en lo bíblico el contacto directo con los textos y una exégesis más cuidadosa.

D. Andrés Avelino Esteban Romero, Jefe de la Sección de Bibliografía del Instituto «Francisco Suárez» había tomado como tema de su comunicación: *El P. Pierre Teilhard de Chardin S. I. Estudio crítico-bibliográfico sobre el hombre y sus obras, a la luz de la bibliografía actual.* El Dr. Esteban Romero cree que no se puede dar todavía un juicio definitivo sobre Teilhard cuando todavía existen 168 títulos inéditos en el conjunto de su producción científica, cuyo total subiría a 507 títulos. Es importante hacer notar que no se puede comenzar a leer a Teilhard sin tener una idea panorámica de él y de la intención de su labor. El ha querido ser un científico y un paleontólogo; no quiere entrar en las causas profundas de los fenómenos, labor que deja a filósofos y teólogos. Ello implica una limitación de método, con la que el Dr. Esteban Romero no intenta disculparlo todo, pero sí encudrarlo. Más aún, tampoco desea afirmar que Teilhard no haya rebasado en ocasiones ese programa insinuando explicaciones extracientíficas (de ellas tal vez la convergencia en el punto *omega* sea en él lo más difícil de explicar satisfactoriamente). Teilhard ha pretendido la síntesis del fenómeno objeto de su ciencia, pero no la de la ciencia con la teología. Tal vez esperaba —el mismo Teilhard lo insinúa— que otros le hubiesen completado en esta línea. Desgraciadamente —decía el Dr. Esteban Romero— no ha sucedido así; se ha preferido criticarle por lo que le falta, más bien que completar esas mismas faltas. El Ponente subrayaba la responsabilidad del teólogo frente a la obra de Teilhard por la necesidad de una fidelidad frente a la verdad, frente a la Iglesia a la que no se puede desprestigiar con actitudes precipitadas, frente a la ciencia natural con la que hay que ponerse en contacto y frente al mismo Teilhard cuyos méritos y el bien que ha hecho, como testimonio espiritualista de un científico, no se pueden desconocer. La síntesis, que Teilhard no realizó, sigue esperando su hombre. Sería una gran responsabilidad no trabajar por hacerla, para limitarse a ha-

---

[3] Sobre la manera de enseñar en Alcalá las tres vías y lo que ella implicaba de novedad cf. el excelente artículo del mismo M. Andrés, *Las Facultades de Teología españolas hasta 1575:* Anthologica Annua 2 (1954) 150 ss.

blar de Teilhard como peligroso. Evidentemente con esta interpretación de Teilhard tampoco quiere decirse que sus obras se puedan poner en todas las manos.

También D. Pedro Rodríguez García, Pbro. del Opus Dei, presentó una comunicación, llena de actualidad e interés, sobre el *Planteamiento doctrinal del progresismo cristiano.* Al hablar de progresismo se trata del progresismo en su sentido religioso. Es, sin duda, una realidad difícil de precisar. En un sentido amplio, es un intento de asimilación de los sistemas filosóficos contemporáneos; entendido así, la herencia doctrinal del modernismo —y dentro de ella la teología nueva— puede ser llamada progresismo. Pero en sentido estricto, sería una recepción del marxismo en el pensamiento católico, una contaminación doctrinal por el comunimo. Nótese que la misma palabra «progresismo» es hoy de «argot» comunista. Podría definirse el progresismo cristiano como el conjunto de desviaciones y errores, en que incurren algunos católicos por influjos comunistas; estos errores se manifiestan sobre todo en su concepción de la Iglesia. El Dr. Rodríguez García quiere limitarse en su estudio al progresismo de los países occidentales —en concreto al francés— de más importancia doctrinal que el progresismo de los países tras el telón de acero. El pensamiento progresista, tal y como ha sido formulado por el grupo *Jeunesse de l'Eglise* capitaneado por M. I. Montuclard, sería en síntesis el siguiente: Se hace ante todo un análisis de la sociedad actual al que empuja una inquietud apostólica. De ese análisis se concluye: 1) el capitalismo es el mal en sí; todos los demás males desaparecerán cuando desaparezca el capitalismo. 2) proletariado y comunismo se implican necesariamente. El proletariado es el bien. Existe una dialéctica entre las dos clases como bien y mal. El partido comunista es el único portavoz de la clase obrera en cuanto representante de esa dialéctica de lucha de clases. 3) al volver ahora los ojos a la Iglesia la ven aliada al opresor, enfeudada en el capitalismo. La Iglesia sociológicamente ha dejado de ser católica, para convertirse en «ghetto» en cuando Iglesia de una clase. Este hecho desconcertante sugiere a los teóricos del cristianismo progresista la vieja distinción entre Iglesia visible e invisible, distinción que les permite aceptar toda la crítica del marxismo sobre la religión. Cuando el marxismo ve en la religión una superestructura del régimen capitalista, el cristianismo progresista aceptará esas afirmaciones como válidas entendidas de la Iglesia visible, «sociológica»; ella es el opio del pueblo. La organización social actual de la Iglesia es producto burgués. El cristiano debe insertarse en la Iglesia *sólo* a través de los sacramentos. El cristiano, como todo hombre, debe colaborar en la instauración del orden nuevo. En él, la Iglesia, al quedar liberada de su enfeudamiento actual en la clase capitalista, deberá insertarse en el mundo obrero, lo que le permitirá expresar su mensaje en toda su pureza; ello no será enfeudarse, pues se insertará en una sociedad sin clases, en la situación definitiva insuperable de la sociedad. En el período de transición en que nos encontramos, frente a una mística de encarnación (típica de una Iglesia enfeudada) proponen una mística de asunción: asumir los valores nuevos del marxismo revolucionario, dejarse penetrar de ellos. En la evangelización del mundo deben concebirse dos etapas: 1) en la época de transición, hay que emplearse en el quehacer re-

volucionario; esto constituye un apostolado indirecto, ya que es condición previa para que el cristianismo pueda progresar; por el contrario no debe hacerse un apostolado directo que sería incorporar nuevos adeptos a la Iglesia «sociológica», fortificarla y fomentar la equivocada mística de encarnación; 2) realizada la revolución, la clase obrera podrá recibir el mensaje cristiano; sentirá hambre de Dios; el cristianismo podrá entonces darle una liberación superior. Como ha comentado Mons. Bruno de Solages, en las palabras de Jesús: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y esas cosas todas se os darán por añadidura» (Mt 6, 33), el cristianismo progresista invierte totalmente los términos.

Facultad Teológica de Granada.

CÁNDIDO POZO, S. I.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. Vol. III. *Narrationes scriptae ab anno 1574 ad initium saeculi XVII.* Edidit CANDIDUS DE DALMASES, S. J. (*Monumenta Ignatiana,* ser. IV, *Scripta de S. Ignatio,* altera editio, t. III, vol. III = MHSI, vol. 85).—Apud Monum. Hist. Soc. Iesu (Romae, 1960) 8.°, p. XXXVI-866.

DURÂO, PAULO, S. J., *No IV centenário da Universidade de Evora. 1559-1959. Palavras proferidas por ocasião das comemoraçôes quadricentenárias da fundação...* p. 8.

RIVERA, ALFONSO, C. M. F., *María «Sponsa Verbi» en la tradición bíblico-patrística:* Ephemerides Mariologicae 9 (1959) 461-478.

RIVERA, ALFONSO, C. M. F., *María, Madre de los miembros del cuerpo místico en la tradición patrística,* pp. 43-73 (extractum).

POLETTI, VINCENZO, MONS., *Introduzione per la ricerca del fondamento della morale.*—Fratelli Lega, Soc. A. R. L., Corso Mazzini, n. 33 (Faenza, 1959) 334.

POZO, CÁNDIDO, S. I., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca.* (Biblioteca Theologica Hispana, ser. 1.ª, t. I.)—C. S. de I. C. (Madrid, 1959) XVIII-269.

* De la Editorial Católica, S. A., Alfonso XI, 4, Madrid:

ANTONIO MARÍA CLARET, SAN, *Escritos autobiográficos y espirituales.* Edic. preparada por una comisión de Padres Claretianos, dirigida por José M.ª Viñas, C, M. F.—B. A. C. (Madrid, 1959) XIV-961.

AGUSTÍN, SAN, *Obras.* Edición bilingüe. T. XVIII (último). Edic. preparada por BALBINO MARTÍN PÉREZ, O. S. A., Indice general de conceptos de los dieciocho volúmenes, por JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ GARCÍA.—B. A. C. (Madrid, 1959) 511.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid:

PRADO, JUAN, C. SS. R., *Síntesis bíblica,* con la colaboración de NICANOR FERNÁNDEZ, C. SS. R., I. *Orientaciones.* II. *Historia de la revelación.*—(Madrid, 1959) XVI-175; 383.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

* De REVISTA INTERNACIONAL DEL CINE, San Quintín, 1, Apartado 20.030, Madrid:

MUÑOZ IGLESIAS, SALVADOR, *La Iglesia ante el cine.*—(Madrid, 1958) 207.

* De TAURUS EDICIONES, S. A., Conde del Valle del Súchil, 4, Madrid:

BRUNOT, AMÉDEE, S. C. J., *El genio literario de San Pablo.* Trad. del francés por Enrique Boada. (Biblioteca Taurus de Estudios Bíblicos, 2).—(Madrid, 1959) 282.

ALCALÁ GALVE, ANGEL, *Medicina y moral en los discursos de Pío XII.*—(Madrid, 1959) 472.

* De la EDIT. HERDER, Avda. José Antonio, 591, Barcelona:

FELLERMEIER, JAKOB, *Compendio de sociología católica.* Vers. del alemán por Luis Martín Merino, O. S. A.—(Barcelona, 1960) 287.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Avda. José Antonio, 581, Barcelona:

SÁNCHIS ALVENTOSA, JOAQUÍN, O. F. M., *Ejercitatorio. Teoría y práctica de Ejercicios espirituales.* I. Parte I, *La dirección de Ejercicios.* Parte II, *Curso de Ejercicios para sacerdotes.* II. Parte III, *Curso para religiosos.* Parte IV, *Curso para religiosas.*—(Barcelona, 1959) XI-469; 514.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 11, Barcelona:

BATLLORI, MIQUEL, S. I., *Balmes i Casanovas. Estudis biogràfics i doctrinals.*—(Barcelona, 1959) 219.

* De la EDIT. CIENTIFICO-MEDICA, Vía Layetana, 53, Barcelona:

PECCORINI LETONA, FRANCISCO, S. I., *Gabriel Marcel: La «razón de ser» en la «Participación».* (Libros «Pensamiento». Serie *Estudios,* n. 3).—(Barcelona, 1959) XXXVI-354.

* Del INSTITUTUM HISTORICUM, S. I., Via dei penitenzieri, 20, Roma:

PIRRI, PIETRO, S. I., *L'Interdetto di Venezia del 1606 e i gesuiti. Silloge di documenti con introduzione.* (Bibliotheca Instituti Historici S. I., t. XIV).—(Roma, 1959) XV-409.

* De la EDIT. PRESBYTERIUM, Via Giustiniani, 15, Roma:

SPIAZZI, RAIMONDO-MONTINI, RENZO, *Maria e la Chiesa nell'arte* (*Quaderni del clero,* n. 21).—(Roma, 1959) p. 63 + LI tavole.

* De la PONT. UNIVERSITÀ GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma:

MARTINI, CARLOS, M. S. J., *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti.* (*Analecta Gregoriana,* 104, Ser. Facult. theol. sect. B (32).—(Roma, 1959) X-174.

* De la EDIT. DESCLÉE DE BROUWER, 22, Quai au Bois, Bruges:

JOURNET, CHARLES, *Entretiens sur la Grâce.*—(Bruges, 1959) 216.

AUGUSTIN, SAINT, *Oeuvres de* 35, cinquième serie. *La Cité de Dieu,* livres XI-XIV, *Formation des deux cités.* Texte de la 4e édition de B. Dombart et A. Kalb. Intr. générale et notes par G. Bardy. Trad. française de G. Combés.—(Bruges, 1959) 570.

LALLEMANT, LOUIS, S. J., *La Vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus.* Introduc. et notes par François Courel, S. J. (Collection Christus, n. 3 *Textes*).—(Bruges, 1959) 411.

MARITAIN, JACQUES ET RAÏSSA, *Liturgie et contemplation.* Préface de Mons. Charles Journet.—(Bruges, 1959) 100.

* De EDITIONS ST-PAUL, Fribourg, Suisse:

Calendrier St-Paul, 1960. Bloc à effeuiller, collé sur carton. Pour chaque jour une pensée, une page de lecture spirituelle, choisies dans la littérature chrétienne.

* De la TYROLIA VERLAG, Gesellschaft M. B. H., Andreas-Hofer-Strasse 4, Innsbuck, Austria:

SCHEDE, CLAUS, *Geschichte des Alten Testaments.* III Band *Das goldene Zeitalter Davids.*—(Innsbruck, 1959) XXVIII-497. Mit 6 Karten.

* De la EDIT. DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, Ottawa, Canadá:

GARLAND, PETER B. L. PH., S. T. L., *The definition of sacrament. According to Saint Thomas.* Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pont. Athenaeum «Angelicum» de Urbe.—The University of Ottawa press (Ottawa [Canadá], 1959) X-108.

ROUSSIN, MARCEL, *Le Canada et le Système interaméricain.*—(Ottawa, 1959) IX-277.

* Del SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI MILANO, sezione teologica e liceo. Venegono inferiore (Varese):

BIFFI, GIACOMO, *Colpa e liberta nell'odierna condizione umana. (Hildephonsiana.* Collana di studi theologici e religiosi a cura della Facoltà theologica di Milano).—Seminario arcivescovile di Milano. Editrice «La Scuola Cattolica» (Venegono inferiore [Varese] 1959) 255.

* De EDIC. «RELIGION Y CULTURA», Columela, 10, Madrid:

VACA, CÉSAR, O. S. A., *Carne y espíritu.*—(Madrid, 1959) 358.

VACA, CÉSAR, O. S. A., *Haz meditación,* 3.ª ed. corregida y aumentada.—(Madrid, 1958) 292.